

المكتبة الثقافية

١٤٤

فلسفة اللغة العربية

الدكتور عثمان أمين

الدار
المصرية
للتأليف
والترجمة

١ نوفمبر ١٩٦٥

المكتبة الثقافية

١٤٤

فلسفة اللغة العربية

الدكتور عثمان أمين

١، نوفمبر ١٩٦٥

توزيع

مكتبة مصر

٣ شارع كامل مصطفى - النجالة - القاهرة

تليفون : ٩٠٨٦٢٠

تقديم

ان المتتبع لسير الحركات الفكرية في بلاد العروبة والاسلام قد يتبين أن كثيرا من تلك الحركات قد اتخذت لبغوغ أغراضها صورا ثقافية مختلفة ، وأنها تنادى دائما بالتححرر من قيود الماضي واطراح أعباء القديم .

ونظرة فاحصة الى ما وراء المظاهر المتعددة التي تتخذها هذه الحركات ، سواء في الأدب أو الفلسفة أو الدين أو الفن أو السياسة ، تقنعنا بأنها جميعاً تصدر عن هوى واحد ، وترمى الى مقصد واحد كذلك .

أما الهوى فهو اشاعة التشكك والاضطراب في مفاهيم الأمة ومقوماتها ، حتى تضيع معالم تراثها الروحي ولا يبقى امام أرباب الفكر فيها الا صور مهزوزة وعقائد ممسوخة . وأما المقصد فهو التمكين للنفوذ الأجنبي من نواصيها ، متى نام وعيها ، وتفرقت كلمتها ، فنسيت تاريخها ، وضلت طريقها ، وفقدت الثقة بتراثها ، وأخذت بعض طوائفها أو أفرادها تردد صيحات مستوردة مسعورة لا تمت الى روحها بأدنى الأسباب .

وقد تبين ذلك المقصد منذ أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن ، في حملات « التغريب » التي شنّها النفوذ الغربى

وأعوانه في آسيا وأفريقيا ، مصوبا هجماته الى التراث
الإسلامي والعربي بوجه عام وإلى اللغة العربية بوجه
خاص^١ .

وبدت آثار هذه الحملات في عديد من الدعايات
التبشيرية ، كما وقع في أندونيسيا والهند ومصر وسوريا
والسودان وبلاد المغرب العربي ، كما بدت في فيض من
الكتابات « الاستشراقية » ، ملأت الأسواق في أوروبا
 وأمريكا ، مثل كتابات سنوك هيرجرونجه ، ومرحليوث ،
وزويمر ، وهويار ، ولوى برتران .

وقد قيّض الله لهذه الأمة من نهضوا بعبء الكشف عن
خفايا هذه الحملات ، ووفقوا في تفنيد ادعاءاتها والتنبيه الى
أخطارها ، بأسلوب علمي هادئ رزين ، بعيد عن الغضب
والسباب وجيشان العواطف والانفعالات : فقد اضطلع
السيد جمال الدين الأفغاني بالرد على دعاوى « أرنست
رنان »^٢ ، وتصدى الامام محمد عبده لأقاويل « جبريل
هانوتو »^٣ ، وانبرى قاسم أمين للرد على مزاعم « الدوق

(١) انظر : انور الجندي ، مقال في مجلة « الثقافة » ، القاهرة

١٩٦٥/٣/٣٠

(٢) انظر : محمد المخرومي باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغاني » .

بيروت ١٩٣١

(٣) انظر كتابنا : « رائد الفكر المصري الامام محمد عبده » الطبعة

الثانية ، القاهرة ١٩٦٥

داركور «^١ ، وناقش مصطفى عبد الرازق مقالات « تمنان »
و « لامانس » و « جوتييه »^٢ ، وتصدى مصطفى الخالدي
للكشف عن الصلة بين التبشير والاستعمار^٣ .

وواضح من الوثائق الكثيرة التى يضمها كتاب « التبشير
والاستعمار » أن هنالك صلة وثيقة جداً بين العاملين فى
هذين الميدانين المتباعدين فى الظاهر . فالتبشير بدأ مبكراً
فى البلاد العربية والاسلامية ، وكانت بدايته بمثابة طلائع
للاستعمار الغربى ، تهلل له وتمهد الطريق أمامه ، وتسعى
الى تثبيت أقدامه فى البلاد التى ابتليت به^٤ ، واتخذ
الاستعمار من التبشير أداة طيعة فى يديه ، فجعل همه الأول
تخطيم اللغة العربية .

وأقل تأمل يقنعنا بأن هدم اللغة العربية يحمل فى طياته
تقويضاً لمفاهيم الاسلام : لأن العربية لغة القرآن ، والقرآن
— كما هو معلوم — لا سبيل الى ترجمته ترجمة صحيحة

(١) انظر : قاسم أمين : « المصريون » (بالفرنسية) ، القاهرة ١٨٩٤

(٢) انظر : مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية »

القاهرة ١٩٤٤

(٣) مصطفى الخالدي وعمر فروخ : « التبشير والاستعمار » ، بيروت

١٩٥٣

(٤) انظر : عبد الكريم حلیم : « تاريخ الحركات الدينية فى

اندونيسيا » (رسالة ماجستير غير منشورة) القاهرة ١٩٦٥

الى اى لغة أجنبية . والقيام بترجمة القرآن يكاد يكون جزءاً
من مخطط لهدم الدين الاسلامى من أساسه .

لذلك رأيناهم فى السنين الأخيرة يبتشون العملاء هنا
وهناك ، للدموة بالقلم واللسان الى اطراح لغة يعرب بن
قحطان ، والعناية باللغات العامية واللهجات الاقليمية .
فاذا تم لهم ما يريدون حققوا فى الوقت نفسه ما يرمون اليه
من تقويض وحدة العرب وتفتيت القومية العربية التى
يدركون أن ركيزتها الاولى هى اللغة العربية الفصحى^١ .

وما نريد هنا أن نتحدث عما شهدنا فى مصر أخيراً من حركات
منظمة مستورة أو مكشوفة ترمى الى هذه الغاية ، فهذا
أمر قد ذاع وشاع ، ونبّه اليه ذوو العزائم من كتابنا . ولكننا
نود أن نشير الى ما جاء فى تحقيق عن اللغة العربية فى بلد

(١) بهذا المصدد كتب عباس العقاد رحمه الله وطيب ثراه فقال :
« .. ان الحملة على اللغة فى الاقطار الاخرى انما هى حملة على لسانها او
على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد الاحتمال . ولكن الحملة على لغتنا نحن
حملة على كل شئ يعنينا وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية
وعلى اللسان والفكر والضمير فى ضربة واحدة . لأن زوال اللغة فى أكثر
الأمم يبقياها بجميع مقوماتها غير الفاظها ، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقى
للعربى أو المسلم قواماً يميزه عن سائر الاقوام ، ولا يعصمه أن يلدوب فى
غمار الأمم فلا تبقى له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا ايمان »
(« أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣
ص ١٢٧) .

بعيد عنا في المكان وان كان قريباً منا في الوجدان ، وهو « موريتانيا » : فمند أكثر من ستين سنة ، أى مند دخلت جيوش فرنسا أرض موريتانيا ، لم تتوقف الإدارة الفرنسية عن محاربة اللغة العربية . ومند استقلال البلاد في نوفمبر سنة ١٩٦٠ نشأت مشكلة اللغة الرسمية ؛ واستخدم الفرنسيون كل وسائل الضغط المعروفة لاعتماد اللغة الفرنسية لغة للدولة ، مع أن ٧٥ ٪ من أهل موريتانيا يتكلمون اللغة العربية . وتقوم دعوى فرنسا على أن اللغة العربية هي لغة الدين ، وأنها لم تتطور مند نزول القرآن ، فلا يمكن استعمالها لتعليم العلوم الحديثة ؛ وقد استغل الفرنسيون مركزهم الثقافي في موريتانيا لشن الحملات المنظمة على اللغة العربية ، بمختلف الوسائل : بنشر البحوث « العلمية » عن جمود اللغة العربية ، أو بدعوة المستشرقين لالقاء محاضرات عامة يملأونها بالطعن على تلك اللغة ^١ .

ومن الانصاف أن نبادر فنقرر بأن علماء الفرنسيين ليسوا كلهم من عملاء الاستعمار وليسوا كلهم من المتعصبين على الاسلام ، بل ان منهم منصفين ذوى نزاهة ، أشادوا بالعربية أيما اشادة . ويكفى هنا أن نذكر اثنين من نبهائهم المعاصرين ، ممن بذلوا في تنوير مواطنيهم جهوداً مشكورة : لوى ماسنيون ، وهنرى لوسل .

(١) تحقيق عن موريتانيا - الاهرام لي ١٤/٤/١٩٦٥

فقد أظهرتنا بحوث المرحوم الأستاذ لوى ماسنيون على أن اللغة العربية قد امتازت بخصائص قل أن نجد لها مثيلاً في اللغات الأخرى . وأبرز ماسنيون في بحوثه ومحاضراته فكرة تبدو جديدة بالقياس الى آراء المستشرقين السابقين ، وهى أنه في حين أن اللغات الهندو - أوروبية إنما جعلت للتعبير عن نظام العالم الخارجى ، نجد اللغة العربية وكأنها هى لغة التأمل الداخلى ، تأمل الفكر والروح ، وكأنما هى مجموعة لكى يتذوق أصحابها مقصداً من المقاصد الالهية . العربية « تملك دياكتيقا المعجزة » التى ترنو الى الأبدى ، وتصرف النظر عن المتغير وعن كل ما هو زائل . ولما كانت العربية هى المصدر الوحيد لدى العرب للوصول الى الفعل الالهى ، فقد أحبها أهلها حباً راسخاً عميقاً . ويقول ماسنيون أيضاً : أن فى اللغة العربية استعداداً للرؤية الجوانية يتذوقه من نشأوا على التحدث بها . وفى العربية ، بفضل تركيبها الداخلى وطراز الخلوة التى توحى به ، قدرة خاصة على التجريد والنزوع الى الكلية والشمول . ومن هنا كان للعرب الفضل فى استكشاف رموز الجبر وصيغ الكيمياء والمسلسلات الحسابية . ثم أن اللغة العربية لغة الغيب والإيحاء : تعبر بجمال قصيرة مركزة عما لا تستطيع اللغات الغربية أن تعبر عنه الا فى الجمل الطويلة الفضفاضة . ويذكر ماسنيون أن « واحداً من الأوربيين المساكين » قال له مرة فى معرض الزرابة على العرب : « ليس لهؤلاء الناس أدب » .

فأجابه : « لِمَ نقول في ثلثمائة جملة ما يمكن أن يقال في سطر واحد ؟ » .

ونختم تلخيصنا لكلام ماسنيون بقوله : « أن الصهيونية المترمة ، شعوبية دولة اسرائيل الجديدة ، لا تؤمن بشيء قدر ايمانها بلغتها العبرية . وان مدارسها الأولية تعلم العبرية وفقاً للاعراب العبرى التقليدى المنقول عن اللغة العربية ، ووفقاً للأبجدية القديمة » .

« اللغة العربية لغة وعى ، ولغة شهادة . وينبغي انقاذها سليمة بأى ثمن ، للتأثير في اللغة الدولية المستقبلية . واللغة العربية بوجه خاص هى شهادة دولية يرجع تاريخها الى ثلاثة عشر قرناً^١ .

ويسرنا أن ننوه هنا بمقال للأستاذ المستشرق الفرنسى هنرى لوسل نشره في جريدة « لوموند » بعنوان « اللغة العربية والحضارة العربية الاسلامية تزودان الدارس لهما بنظرة جديدة الى العالم » . وفي هذا المقال كما في بحوث الأستاذ ماسنيون التى أشرنا اليها شهادة جديدة تؤكد ما ذهبنا اليه من خصائص الجوانية في اللغة العربية والمثالية الأصلية في فلسفتها . كتب لوسل - حفظه الله - داعياً الى تعليم اللغة العربية في المدارس الفرنسية ، ومبيناً أن هذه

(١) لوى ماسنيون : « المؤلفات الصغرى » (بالفرنسية) ، بيروت ،

دار المعارف ، ١٩٦٣ ، م ٢ ص ٦٢٥

اللغة تيسر الملازمة السمعية مع اللغات الأخرى ، فقال :
« ان التلميذ أو الطالب يجد في العربية معاني لغوية تختلف
اختلافاً كبيراً عن معاني الفرنسية أو اللاتينية أو أى لغة
أوربية ، وعن طريقها يتعرف المتعلم الى عقلية العرب ، يجد
نفسه أولاً أمام الأبجدية العربية ، وربما كان فيها بادئ الأمر
موضع للنقد ، ولكنه سرعان ما يجد لها جاذبية خاصة .
ويستوقف نظره في الوقت نفسه سير الكتابة العربية من
اليمن الى الشمال . ولكن هذا السير يبدو مطابقاً لحركة
فيزيولوجية على أكثر اتفاقاً مع الطبيعة . ثم اذا به يكتشف
كلمات ذات أصول ملحنة واضحة ونسقاً (مرفولوجيا)
مبتكراً ، داخل الكلمة ، يستبعد كل اضافة خارجية من
المقاطع لأوائل الكلمات أو أواخرها ، ويتيح ثروة من
الاشتقاق من الأصل الواحد . وتقدم العربية أيضاً نسقاً
من قواعد الاعراب بسيطاً وفيه قدر كبير من المرونة ، كما
تقدم أساليب من تركيب الكلام تجمع بين السلاجة والدقة ،
ونسقاً من الأفعال يتسم بالبساطة ، ويخير الناظر أول
الأمر ، ولكنه مع ذلك قد بلغ من التمام في منطقته ما بلغه
النسق الفرنسي .

« هذه الخصائص وغيرها تزود المتعلم — عن غير وعى منه —
بتصور للتعبير الانساني جديد حقاً ، وفيه خصوبة وثراء .
وان صعوبة الكتابة العربية نفسها تضطر المتعلم أكثر مما
تضطره اللاتينية أو الروسية الى أن يكون على حظ من

الانتباه أعظم . والنطق بالعربية ، وان بدا غريباً لأول وهلة ،
يحصله جميع التلاميذ بسرعة ، فيوسع حصيلتهم اللغوية
الصوتية . ان العربية تجعل الملازمة السمعية مع اللغات
الأخرى ميسورة جداً .

« ومع اللغة العربية يفتح أمام نظر التلميذ عالم جديد
يخالف العوالم التقليدية المأثورة . ان الحضارة العربية
الاسلامية ، وجذورها ضاربة في الأصل السامي المشترك ،
مختلفة كل الاختلاف عن حضارتنا . غير أنها قد تجوّهلت
تجاهلاً شائناً . فالتعليم الفرنسي ، حتى في البلاد العربية ،
قد ألقى على عينيه غشاوة ، فعمى عن رؤية هذه الحقيقة
زمننا . لقد ذهب الى تلك البلاد حاملاً معه زاده وثقافته ،
ولكنه عجز عن الملازمة بينها وبين نفسيات أهل البلاد ، كما
عجز عن أن يفيد منها لنفسه نظرة جديدة عن الانسان يعود
بها الى فرنسا .

« والواجب على من يتولون أمر الثقافة في فرنسا أن
يصنعوا بالنسبة الى العرب ما يصنعه أساتذة التاريخ
بالنسبة الى أوروبا . يجب أن يعلموا الأطفال الفرنسيين
شيئاً من الدخيرة الهائلة من الحضارة العربية . ان دراسة
القرآن ، ولو كانت دراسة سطحية ، تكشف للتلاميذ شيئاً
فشيئاً تصوراً جديداً للعالم . والدين الاسلامي يسرى في
حضارة القرآن كلها ، وتلك ظاهرة قد تجوّهلت كثيراً ، فاذا

ثعمقناه استطعنا أن نفهم إلى حد كبير ما يجرى في العالم
العربى فى أيامنا هذه ^١ .

هاتان شهادتان عن اللغة العربية ، من عالين غربيين
فاضلين غير متهمين ، ورجاؤنا إلى المخدوعين من بنى قومنا
أن يتدبروهما ، ليراجعوا أنفسهم ، وليكفوا عن ترديد آراء
تقليدية عن قصور لغة وسعت كتاب الله لفظاً وغاية ،
ولا تزال الدرر كامنة فى أحشائها ، فليسالوا الفواص عن
صدقاتها .

الدنى - ١ من أغسطس ١٩٦٥

عثمان أمين

(١) هنرى لوسل : مقال فى جريدة « لوموند » (الفرنسية) باريس ،

٣ من سبتمبر سنة ١٩٦٤

تمهيد في اللغة والأمة

علم اللغة من العلوم الانسانية على الأصالة : فهو ،
كما قال الفارابى ، علم الألفاظ الدالة عند كل أمة على قوانين
تلك الألفاظ ؛ وهو الذى يعطى قوانين « النطق الخارج »
أى « القول الخارج بالصوت » وهو الذى به تكون عبارة
اللسان عما فى الضمير ^١ . واللغة هى « دالة الفكر »
كما عبر « هنرى دولاكروا » ^٢ ، أوهى « مجلى للفكر
وترجمان له » كما قال الأستاذ الامام محمد عبده ^٣ .
واللغة سبيلنا الأول الى استكشاف جوانب الأمة التى
تتكلمها ، واستكناه خصائص روحها التى تكمن وراء
برانيها ^٤ .

وشواهد الماضى وتجارب الحاضر - فى الشرق والغرب -
تثبت فى وضوح أن اللغة - على الإطلاق - هى أقوى

(١) الفارابى « احصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقاتنا)
القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٣

(٢) هنرى دولاكروا « اللغة والفكر » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠

(٣) مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا ، القاهرة ، المجلد ٣ ص ٣٠٣

(٤) محمد المبارك « عبقرية اللغة العربية » مقال فى مجلة « منبر

الاسلام » عدد يوليو ١٩٦١ ص ١٨

عوامل الوحدة والتضامن بين أهلها ، حتى لقد ذهب العالم اللغوى « ادوارد سابير » الى ان اللغة هي على الأرجح اعظم قوة من القوى التى تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً^١ . ومضمون هذا الراى امران : الأول أن اتصال الناس بعضهم ببعض فى المجتمع البشرى لا يتيسر حصوله بدون اللغة . والامر الثانى أن وجود لغة مشتركة بين أفراد قوم أو أمة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً ثابتاً فريداً للتضامن بين الأفراد المتكلمين بها .

وقد لخص العالم « أولبرت » وظائف اللغة الاجتماعية فى أمور : أنها تجعل للمعارف والأفكار البشرية قيمة اجتماعية ، بسبب استخدام المجتمع للغة بقصد الدلالة على أفكاره وتجاربه ؛ وأنها تحتفظ بالتراث الثقافى والتقاليد الاجتماعية جيلاً بعد جيل ؛ وأنها باعتبارها وسيلة لتعلم الفرد تعينه على تكييف سلوكه وضبطه ، حتى يلائم هذا السلوك تقاليد المجتمع وسلوكه ؛ وأنها تزود الفرد بأدوات للتفكير . وما كان المجتمع البشرى ليصير الى ما هو عليه الآن بدون التعاون الفكرى لتنظيم حياته . ولا يتأتى هذا التعاون الفكرى الا بالتفاهم وتبادل الأفكار بين أفراد المجتمع .

(١) ادوارد سابير « اللغة » بالانجليزية سنة ١٩٢٢ ، انظر أيضاً

مجلة « ديوجين » الترجمة العربية القاهرة ١٩٥٦

والوسيلة العملية الميسورة لهذا التبادل والتفاهم هي لغة
الكلام ؛ وبدونها ينحط التفاهم الى مستوي التعبير عن
المدركات المحسوسة والانفعالات الأولية^١ .

ومن قبل أفاض الفيلسوف « فيشستة » في كتابه
« نداءات الى الأمة الألمانية » في بيان ما للغة من اثر بالغ في
تطور الشعوب ، فقال : « ان اللغة تلازم الفرد في حياته ،
وتمتد الى أعماق كيانه ، وتبلغ الى أخفى رغباته وخطراته .
انها تجعل من الأمة الناطقة بها كلاً متراصاً خاضعاً لقوانين ؛
انها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم
الأذهان »^٢ .

ولست أعرف لغة من لغات العالم يصدق عليها قول
الفيلسوف الألماني أكثر مما يصدق على لغتنا العربية . وقد
اتضح للأذهان بعد أن ارتسم في القلوب أن هذه الوحدة
العربية تقوم في صميمها على الوعي القومي النابع من تلك
المشاركة الروحية العميقة ، مشاركة اللغة ، والعقيدة ،
والثقافة ، والحضارة .

(١) عبد العزيز عبد المجيد « اللغة العربية : أصولها النفسية وطرق

تدريسها » القاهرة ١٩٦١ ، الجزء الأول ص ١٩ - ٢٠

(٢) فيشستة « نداءات الى الأمة الألمانية » (انظر مقالنا عن هذا

الكتاب في مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الثاني ، العدد ٣ (مارس

١٩٦٤) .

والذى أود أن أنبه اليه فى هذا المقام هو أن لفتنا العربية
اثراً فى تكوين عقليتنا ، وتديراً تفكيرنا ، وتصريف أفعالنا ،
وهداية سلوكنا ، يفوق كل أثر سواه^١ ، وأئنا ما دما قد
عقدنا العزم على أن نصون وحدتنا العربية ، فواجبنا أن
نحافظ بكل ما فى وسعنا على خصائص لغتنا ، وأن نستمسك
فى الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التى تجعل لهذه
اللغة فلسفة متميزة .

(١) يرى « وورف » أن « نظرة الانسان الى الكون انما تحكم ضبطها
اللغة التى يتكلمها » (« اللغة والفكر والواقع » بالانجليزية - ١٩٥٧)

خصائص اللغة القرينية

قبل أن اشرع في بيان السمات الفلسفية للغة العربية ،
أود أن أقدم بين يدي القارئ عبارات كتبها أبو منصور
الثعالبي في فائحة كتابه « فقه اللغة العربية » . قال : « من
أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ؛
ومن أحب الرسول العربي أحب العرب ؛ ومن أحب العرب
أحب العربية ؛ ومن أحب العربية عني بها ، وثابر عليها ،
وصرف همته اليها ؛ ومن هداه الله للإسلام ، وشرح صدره
للإيمان ، وآتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمداً - صلى
الله عليه وسلم - خير الرسل ، والعرب خير الأمم ، والعربية
خير اللغات والألسنة ، والاقبال على تفهمها من الديانة ، إذ
هي أداة العلم ، ومفتاح التفقه في الدين ، وسبب إصلاح
المعاش والمعاد . ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها ،
والوقوف على مجاريها ومصارفها ، والتبحر في جلائلها
ودقائقها ، إلا قوة اليقين في معرفة اعجاز القرآن ، وزيادة
البصيرة في اثبات النبوة التي هي عمدة الإيمان ، لكفى بها
فضلاً يحسن فيها أثره ويطيب في الدارين ثمره »^١ .

وأشهد أني نشأت على حب العربية ، وكنت بها على

(١) الثعالبي (فقه اللغة وسر العربية) القاهرة ١٩٣٨ مقدمة ص ١

الدوام حفيها ، وقد زادنى لها حباً وبها إعجاباً ، انى عرفت
هنا وهنالك لذات لها وانراها ، وقد سمعت هذه السيرة
المليحة النبيلة صعبة وثيرة طويلة ؛ وهالدا الطلع اليوم اليها
بعد نيف وأربعين سنة ، فأجد قسماات وجهها وملايحها وقد
أشرقت بمفاتن عديدة لم تكن تخطر لى على بال ، وأعكف
الساعة على تأملها . فاذا بسحرها القديم — سحر برانيها —
المتجلى فى صوتها وطلعتها ، وقد استحال الى سحر جديد ،
هو سحر « جوانيها » ، المتمثل فى الفكرة والمثال والمعنى .
ولعمري لقد وجدت فى تجربتى مع اللغة العربية تأييداً قاطعاً
مبيناً لفلسفة أفلاطون فى العشق الفلسفى ، وليد الجمال فى
الصورة الخالصة مجردة عن الهوى .

وأول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو
نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية
المعروفة : فلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية
عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و « الخاطر »
و « المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار . ومنذ
أفلاطون ومفكرو الغربيين يجاهدون ، من وراء لغاتهم ، الى
رفع النقاب عن هذه المثالية ، فلم يستطع استكشافها منهم
الا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت » فى القرن
السابع عشر ، و « كانط » فى القرن الثامن عشر . وكان
مؤدى هاتين المثاليتين أنه يوجد الى جانب صور الحس ،

وفوق التجربة. الحسية ، « صور » أو « معان » عقلية ،
وأن حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركاً بالذهن
الإنساني^١ .

غير أن هذا الاكتشاف الذي توصل اليه الفيلسوفان الغربيان
بعد جهد جهيد لم يستقر بعد في أذهان الناس ، وما زال
موضع جدال وتفنيـد : وآية ذلك ما لا نفتأ نسمعه في الحين
بعد الحين من القضايا المعارضة التي يدلى بها أنصار « المادية »
و « الوضعية » و « الواقعية » ، وكلها دلالة على مغامرات
« الإنسان المرق » في القرن العشرين ، ومعبرة عن ضراوة
خصومتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة^٢ .

ولايضاح مثالية اللغة العربية أقول : ان لغتنا في طبيعة
بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها الى اثبات
ما يسمى في اللغات الغربية : « فعل الكينونة » (في الفرنسية
Être وفي الانجليزية To be وفي الألمانية Sein) :
فنحن نقول في العربية ، على سبيل الاخبار : « فلان شجاع »

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ،
القاهرة ١٩٥٦ (التأمل الثاني) وكانط « نقد العقل الخالص » ، المقدمة
(انظر مقالنا عن الكتاب في مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الاول ،
العدد ١٢ عدد ديسمبر ١٩٦٣) .

(٢) البيرس : « مغامرة العقل في القرن العشرين » (بالفرنسية)

باريس ١٩٥٠ ص ٢٧٠ - ٢٨٤

دون حاجة الى أن نقول : « فلان هو شجاع » أو : « فلان كائن شجاعاً » ؛ ونقول : « كل انسان فان » ، دون حاجة الى أن نقول : « كل انسان يكون فانياً » أو « كل انسان يوجد فانياً » أو « كل انسان كائن فانياً » كما يقولون عادة في اللغة الفرنسية مثلاً : **Tout homme est mortel** .

واذا قلنا في العربية مثلاً : ان « الأمة العربية واحدة » ثبت هذا المعنى في نفوسنا ثبوتاً لا يحتاج بعده الى شيء من الخارج ، لا فعل الكينونة ، ولا أى رمز آخر من رموز اللغة أو أى أمر من أمور الحس . والفكرة المفهومة من الارتباط واضحة ماثلة دائماً في نفس العربى ، يلتفت اليها حين يواجهه المعنى ، فاذا أراد أن يبرزها أو أن يؤكدّها مثلها بلفظ مثل قوله : « انه هو الحق » .

ومعنى هذا أن الاسناد في اللغة العربية يكفى فيه انشاء علاقة ذهنية بين « موضوع » و « محمول » أو مسند اليه ومسند ، دون حاجة الى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة ، في حين أن هذا الاسناد الذهني لا يكفى في اللغات « الهندو - أوربية » الا بوجود لفظ صريح مسموع أو مقروء ، يشير الى هذه العلاقة في كل مرة ، وهو « فعل الكينونة » في اصطلاحهم ، ويسمونه في تلك اللغات « رابطة » (بالفرنسية **Copule** ، وبالانجليزية **Copula**) من شأنها

أن تربط بين « الموضوع » و « المحمول » اثباتاً أو نفياً^١ .
ولعل هذا الاضطرار في اللغات الغربية الحديثة سبب
من أسباب ما اعتاده الناس في الغرب ، من التماسهم شهادة
خارجية حسية لكل قضية عقلية تحتل « الصدق » أو
« الكذب » كما يقول منطقة العرب ، وكأن معيار « الحق »
عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن ، وكان
الوجود « العيني » مقدم عندهم على الوجود « الذهني »^٢ .

ويلاحظ أن المنطقة العرب قد أقحموا الرابطة على
القضايا بعد ترجمة منطق أرسطو ، فقالوا : زيد هو كاتب ،
والشمس هي حارة . والهوهو — كما يقول الفارابي —
« معناه الوجود ؛ فاذا قلنا : زيد هو كاتب ، فمعناه بالحقيقة
الوجود ، وإنما يسمى رابطة ، لأنه يربط بين المعنيين »^٣ .

(١) يتحدث ابن رشد عن هذه الرابطة وأنها تحمل معنى الوجود ،
فيقول : « وقد يدل بلفظ الوجود على النسبة التي تربط المحمول
بالموضوع في الذهن وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان
ذلك الارتباط ارتباط ايجابي أو سلبي ، صادقاً أو كاذباً ، بالدات أو
بالعرض » (تلخيص ما بعد الطبيعة » بتحقيقنا ، القاهرة ١٩٥٨
ص ٩)

(٢) أود أن أنبه إلى أن كتاب « المواقف » للأيجي ، يبسط موقف
هذا الفريق من الناس بسطاً أوفى وأوضح مما نجد عند بعض الوجوديين
أو الوضعيين المحدثين .

(٣) الفارابي : « التعليقات » حيدر اباد سنة ١٣٤٦ هـ — ص ٢١

وقد التفت بعض منطقة الغربيين في العصور الحديثة الى تكلف هذه « الرابطة » اللفظية في أكثر اللغات الهندو-أوربية : فقد بين « جون ستيوارت ميل » في كتابه « نسق في المنطق » أننا لا نحتاج في الحقيقة الى شيء سوى « الموضوع » و « المحمول » ، وأن « الرابطة » إنما هي مجرد علامة على ارتباطهما من حيث هما موضوع ومحمول^١ . وفي هذا المقام نفسه قال « بوزانتكيه » : « جرى المنطق الصوري على تحليل القضايا تحليلًا صناعيًا متكلفًا الى عناصر ثلاثة يمكن فصلها بعضها عن بعض : وهي الموضوع ، والمحمول ، والرابطة . وعمليات المنطق الصوري تقتضي في أغلب الأحيان ضرورة الحصول على تلك الأجزاء الثلاثة ؛ لأن المطلوب نقل الحدود (كما في استبدال القضايا) دون تغيير لمعناها ، بغية التخلص من صيغ الزمان التي لا تتصل بالحكم العلمي ، والتي هي مجاهدة شاقة في القياس الصوري . ولكن هذا النموذج ليس في الحقيقة نهائيًا : لأن الحكم يمكن أن يتم بدون موضوع نحوي ، وبدون فعل الكينونة ، بل بدون أي فعل من أفعال النحو على الإطلاق »^٢ .

(١) جون ستيوارت ميل : « نسق في المنطق » (بالانجليزية) لندن

١٩٢٥

(٢) بوزانتكيه : « ضروريات المنطق » (بالانجليزية) لندن ١٩٢٨

ص ٩٨ - ٩٩ قارن جوبلو : « رسالة في المنطق » (بالفرنسية) باريس

١٩٢٨ ص ١٨٢ - ١٨٩

على أن علماء اللغات أنفسهم — وفي مقدمتهم « فندريس » — يلاحظون أن فعل الكينونة الذى يبدو وكأن اللغات الهندو-أوربية لا تستطيع الاستغناء عنه ، لم يستخدم فيها إلا متأخراً فى الزمان^١ . ولهذا كله لا نستطيع أن نقبل ما ذهب إليه دولاكروا ، من أن فعل الكينونة « من سمات اللغات التى بلغت من الحضارة شأوا عظيماً » ؛ ولسنا ندري كيف تكون تلك المناقلة من القول « فتحاً من فتوح الروح المنطقى » ! ولا نرى وجهاً لأن يكون هذا النزوع إلى التشخيص « ثمرة جهد كبير من جهود التجريد » !^٢ .



ومن طريف ما أذكره فى هذا المقام أننى عرضت مرة للمقارنة بين لغتنا وبعض اللغات الغربية ، فى محاضرة أقيمتها على جمهور فرنسى ، وكان موضوعها : « ديكارت واللغة العربية » ، فخيل إلى حينئذ أن المستمعين قد اقتنعوا بما ذهبت إليه من أن « الفلسفة الديكارتية » هى فى نظرى

(١) فندريس : « اللغة » (بالفرنسية) باريس ١٩٢١ ص ١٤٤

(٢) إبراهيم مذكور : « أورفانون أرسطو فى العالم العربى . »

(بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ١٦٢

أقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية . غير أن شيئاً واحداً كان عندهم موضع استغراب ، وهو أن تخلو اللغة العربية من « فعل الكينونة » . ولكنى ذكرت لهم فيما ذكرت أن دلالة الكينونة التى استغربوا خلو العربية منها هى على التحقيق الشيء الذى أراه ميزة فلسفية امتازت بها لغتنا على غيرها من اللغات : فالعربية ترى من نافلة القول أن نضطر إلى اثبات فعل الكينونة فى كل قضية . كما نصدق بها . بل أكثر من هذا ، أن العربية تفترض « أولانياً » وابتداءً أن مجرد اخطار المعنى فى الذهن ، ومجرد ثبوت « الاتية - كما يقول الفارابى وابن سينا - أو وجود الذات العارفة التى تقرر المعنى ، كاف وحده لاثبات هذا المعنى^١ .

وبعبارة أخرى نقول : أن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس . وبتعبير فلسفى شائع لدى فلاسفة العرب ومتكلميهم نقول أن العربية ، بطبيعة بنيتها وصياغتها ، تقرر أن « الماهية متقدمة على الوجود » . وغنى عن البيان أن « التقدم » هنا هو تقدم « الرتبة » و « الحيثية » لا تقدم الزمان أو الوضع فى

(١) الفارابى : « السياسات المدنية » حيدرآباد ص ٩ ؛ وابن سينا :

« الاشارات والتنبيهات » نشر فورجيه ، ليدن ١٨٩٢ ص ١١٩ .

المكان . وهذا التقرير أو الافتراض « الأولانى » عند اللغة العربية هو الأمر الذى تجاهر بعض الفلاسفات « الوجودية » المعاصرة أن تنقضه حين تقرر أن « الوجود سابق على الماهية »^١ .

وقد بينا أن هذه المثالية - التى هى أصيلة فى اللغة العربية - إنما عبر عنها ديكرت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكرتى ، وعبر عنها كانط فيما سماه هو باسم « الثورة الكويرنيقية » : ومعناها إجمالاً أن الفكر هو المقياس الذى تقاس به الأشياء ، وأن « عالم الأعيان » (أى العالم المحسوس) مقدود على قد « عالم الأذهان » (أى عالم الوجدان) . وليس من شك لدى الباحثين فى قضايا الفكر العربى أن هذه القضية بالذات قد انعقد لها لواء النصر ، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد ، بل عند علماء الكلام كالنظام والخطاط والجاحظ^٢ .

فاذا رجعنا الى تأمل هذه الفكرة فى فلسفة اللغة

(١) جان پول سارتر : « الوجودية نظرية انسانية » (بالفرنسية)

باريس ١٩٤٦ ص ٢١

(٢) دوبور : « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » الترجمة العربية ،

القاهرة ١٩٣٨

العربية ، وجدنا غالب الرأي عند علماء اللغة قد عبر عنه صاحب كتاب « الطراز »^١ في قوله ان « الحقيقة في وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية . ويمضى المؤلف العربى فيقيم البرهان على هذه الحقيقة بقوله : « اننا اذا رأينا شجراً من بعيد وظنناه حجراً سميناه بهذا الاسم ؛ فاذا دنونا منه وظنناه شجراً فانا نسميه بذلك ؛ فاذا ازداد التحقيق بأنه طائر سميناه بذلك ؛ فاذا حصل التحقيق بأنه رجل سميناه به : فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية ، فدل ذلك على أن إطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن . ولهذا فانه يختلف باختلافه »^٢ .

وينتهى صاحب « الطراز » الى تأكيد ما نحن بسبيله ، وهو المعنى الذى أشرنا اليه فى مذاهب كبار الفلاسفة من قدماء ومحدثين ، من أن تصور الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى تحققها وثبوتها ، فيقول : « الأشياء فى التحقق والثبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها فى الذهن

(١) هو يحيى بن حمزة اليمنى (٦٦٩ - ٧٤٩ هـ)

(٢) « الطراز » القاهرة ١٩١٤ ج ١ ص ٣٦ تصحيح سيد على

المرصفى .

وتصورها . وهذه الرتبة هي الأصل وعليها تترتب
الوجودات الأخر : لأن الشيء إذا لم يكن له تصور في الذهن
وتحقق ، فإنه لا يمكن وجوده في الخارج بحال . ثم أن بعض
التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج ، كما
تقول في القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة :
فإن هذه وإن أمكن تصورها في الذهن ، لكن لا حقيقة لها في
الخارج بالبرهان العقلي ^١ :

(١) اليمنى : « الطراز » ج ١ - ص ١٢٢ - ١٢٣

حضرت جوانی

بالإضافة الى تلك المثالية الاصلية التى تبيننا معالمها ،
تمتاز العربية كذلك بخاصية فريدة بين اللغات الحية ، واعنى
بها خاصية ما سميته باسم « الحضور الجوانى » للانية
الواعية . ومعنى هذا أن « الذات العارفة » أو « الانا
المفكرة » ماثلة فى كل قضية صيغت صياغة عربية .
وحضورها حضور روحى داخلى ، يسرى فى الضمائر
والأفعال ، الداخلية فى بنية الألفاظ ، دون حاجة الى اثباتها
بالوسائل الخارجية كالرموز والعلامات الظاهرة . والفعل فى
العربية لا يستقل باندلالة بدون الذات ؛ والذات متصلة
بالفعل فى نفس تركيبه الاصلى . فانت تقول : اكتب ، أو
يكتب ، أو تكتب الخ ؛ ولا يوجد فى العربية فعل مستقل
عن ذات ، كالفعل المصدرى فى اللغات الأوروبية الحديثة مثل
Aller بالفرنسية و To go بالانجليزية .

ففى حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً الى
اثبات « الانية » أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب
أو الغائب ، مصرحاً به فى كل مرة ، بحيث لا تفهم نسبة
الفعل الى الفاعل بدون هذا التصريح — ولذلك يقولون : « انا
أفكر » و « أنت تشك » و « هم يجادلون » — تجد أنك
تستطيع فى العربية أن تكتفى بقولك : « أفكر » و « تشك »

و « يجادلون » ، دون حاجة في كل مرة الى اثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب .

وكذلك الاضافة في العربية تتم بانشاء علاقة ذهنية - وبالتالي جوانية - لا تحتاج الى لفظ يشير اليها . مثال ذلك قولنا : « كلية الآداب » ، فهو كاف لايقاع الاضافة بين « الآداب » و « الكلية » ؛ خلافاً للغات الغربية الحديثة

(ففي الفرنسية يضطر المتكلم الى أن يقول *Faculté des Lettres* وفي الانجليزية *Faculty of Arts* مع التصريح بلفظ الاضافة *de* أو *of* اللذين يدلان على النسبة أو الملكية) . وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون : « ... والملكات الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد ، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني ، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول ، والمجرور أهني المضاف ، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال الى الدوات من غير تكلف الفاظ أخرى ؛ وليس يوجد ذلك الا في لغة العرب . وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من الفاظ تخصصه بالدلالة ؛ ولذلك نجد كلام العجم في مخاطبتهم أطول مما تقدره بكلام العرب ؛ وهذا هو معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم : أوتيت جوامع الكلم ... »^١

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة ،

وتعريف البلاغة في العربية تعريف « جوانى » ، وهو الوصول الى كنه ما فى القلب ، كما يقول صاحب « الطراز » .
والبلاغة فى اصطلاح النظار من علماء البيان العربى عبارة عن « الوصول الى المعانى البديعة بالالفاظ الحسنة . وان شئت قلت : هى عبارة عن حسن السبك مع جودة المعانى ؛ والمقصود من البلاغة هو وصول الانسان بعبارته الى كنه ما فى قلبه ، مع الاحتراز عن الايجاز المخل بالمعانى ، وعن الاطالة المملة للخواطر »^١ .

وحديث عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة العربية واضح الدلالة ، فهو يقول فى مستهل كتابه : « ان فرضى فى هذا الكلام الذى ابتدأته والأساس الذى وضعتة أن أتوصل الى بيان أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفرق ، وأفضل أجناسها وأنواعها ، وأتبع خاصها ومشاعها ، وأبين أحوالها فى كرم منصبها من العقل وتمكنها من نصابه ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها حين تنسب عنه »^٢ .

ويفسر السكاكى السبب فى اختيار اسم « علم المعانى » فيقول : « قيل فى سبب اختيار هذا الاسم أنه يبحث فيه عن الكيفيات والخصوصيات التى تعتبر فى المعانى أولا

(١) اليمنى : « الطراز » ج ١ - ص ١٢٢

(٢) عبد القاهر الجرجانى : « أسرار البلاغة » القاهرة ١٣٢٠ ص ١٨

وبالذات ، وفي الألفاظ ثانياً وبالعَرَص ، فنبهوا على أن هذا العلم يتعلق بالمعاني وكيفياتها ، لا بالألفاظ نفسها على ما سبق في بعض الأوهام ^١ .

وليس هذا فحسب ، بل أن مزايا البلاغة العربية « جوانية » كذلك . وفي هذا يقول عبد القاهر في « دلائل الإعجاز » ، بعد أن أفاض في بيان مزايا الكلام التي يتفاضل بها ويتفاوت ، ويثبت أن هذه المزية « من حيز المعاني دون الألفاظ » وأنها « ليست لك من حيث تسمع بأذنك ، بل من حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك ، وتعمل برويتك ، وتراجع عقلك ، وتستنجد في الجملة فهمك » ^٢ .

والتفكير الواعي يتصوره العرب صادراً عن هذه « الجوانية » . ألسنا نراهم يعبرون عنه بالألفاظ « القلب » و « اللب » و « الحجى » و « النهى » أكثر مما يعبرون عنه بالألفاظ « المنح » و « الدماغ » و « الرأس » ؟ ويفرقون بين القرابة والقربى ، واحداهما لحمة الدم والآخرى رابطة الروح ؟ واليس الغزالي هو القائل بأن « القلب » لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق : وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان والمدرک العارف من الانسان . وأهل الوعي من كتاب العربية يفرقون من هذا الوجه بين « المروءة »

(١) نقلا عن « أمالي على عبد الرازق » القاهرة ١٩١٢ - ص ٦٤

(٢) الجرجاني : « دلائل الإعجاز » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٢١

و « الفتوة » . يقول أبو حيان التوحيدي : المروءة « هي القيام بخواص ما الانسان يكون عليه محمودا . . . وهي اشد اصوقا بباطن الانسان . واما الفتوة فهي اشد ظهورا من الانسان : فكان الاولى اخص والثانية اعم ، أى لا فتوة لمن لا مروءة له . وقد يكون ذا مروءة ولا فتوة له . فاما اذا اجتمعا فقد أخذ الحبل بطرفيه ومليك الأمر بحنويه ^١ »
وذهب عمر بن الخطاب الى أبعد من هذه التفرقة بين « المروءة و « الفتوة » ، ففرق في المروءة ذاتها بين ضربين منها أحدهما جوانى والآخر برانى ، فقال : « المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ، ومروءة باطنة : فالمروءة الظاهرة الرياش ، والمروءة الباطنة العفاف ^٢ » .

ومما يدلنا على تمكّن المعنى « الجوانى » أنفسهم وتقدمه على اللفظ عندهم ، كما يقول ابن جنى : « تقديمهم لحرف المعنى فى أول الكلمة : وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليله ليكون ذلك أمانة لتمكنه عندهم . وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى أول الفعل ، اذ كن دلائل على الفاعلين من هم ، وما هم ، وكم عدتهم ، نحو : أفعل ، ونفعل ، وتفعل ، ويفعل ^٣ » .

(١) أبو حيان التوحيدي : « المقابسات » بتحقيق السندوبى ،

١٩٢٧ ص ٣٦٧

(٢) « مختار العقد الفريد » القاهرة ١٩١٠ - ص ١٠٢

(٣) ابن جنى : « الخصائص » القاهرة ١٩١٣ الجزء الاول ص ٢٣٣

هذه النظرة الجوانية الأصيلة في اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير في نزوع أهل الأصالة من المفكرين الى اتخاذ الجوانية فلسفة مميزة لهم في أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء . ولا بدع في ذلك : فأصول هذه الفلسفة في القرآن ، كتاب العربية المبين . وقد أوضحها الكتاب بما لا يدع مجالاً لغموض أو ابهام فقال : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . » ^١ . فتلك اذن دعوة للمؤمنين الى أن يتجهوا في تدينهم الى الجوانية المتمثلة في الايمان بالقلب وما يستتبعه هذا الايمان من تلطيف السر وشد العزم على توخي سبيل الاستقامة والعدالة . أما الاقتصار على أداء الشعائر الخارجية بما تستتبعه من حركات الحس والجوارح ، دون استشعار معناها الداخلى العميق فليس من البر في شيء . وقد جاء في حديث شريف ما معناه : « رب صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش » . والحديث واضح الدلالة على أن الصوم صومان : صوم « برانى » ، وهو المتمثل في الجوع والعطش ، وصوم « جوائى » ، وهو معنى الصوم وماهيته . وبهذا المعنى رأينا أهل التصوف في الاسلام ينادون بأن الوحي في جوهره أمر باطنى ، ووجدناهم

(١) القرآن : ٢ : ١٧٧ ، انظر كذلك : « وانا منا المسلمون ومنا القاسطون ، فمن اسلم فأولئك تحروا رشداً » (١٤ : ٧٢)

يعارضون النزعة البرانية التي تميل بصاحبها الى حصر الحياة الدينية أو الاخلاقية في مراعاة رسوم وشعائر خارجية . وبهذا المعنى يقول الشاعر العربي متحسراً على تبديد نفسه في عالم البرانية :

أفرق نفسى في جسوم كثيرة

وأحسو قراح الماء والماء بارد .

ويقول عروة بن الورد - المسمى « عروة الصعاليك » - :

أيا لله كيف حبست نفسى على أمر ويكرهه ضميرى^١

وجملة القول أن العربية بطبيعة بنيتها وتركيبها ، تعين الدهن الانسانى على أن يسلك الطريق الطبيعى فى تحصيل المعرفة ، وأعنى بذلك أنها تعينه على الانتقال انتقالاً ميسراً مما هو « معطى » وما هو « ظاهر » الى ما هو « خفى » وما هو « باطن » . ومنطق التفكير فى اللسان العربى منطق « صاعد » ، أعنى أنه يسير دائماً من الأدنى الى الأعلى ، ومن البرانى الى الجوانى^٢ .

(١) زودنى بهذين البيتين وغيرهما من الخواطر والشواهد استاذى العلامة ابراهيم مصطفى ، رحمه الله رحمة واسعة .

(٢) ان منطق اللغة العربية على نحو ما وصفنا يجعل من العسير علينا أن نسلم بما ذهب اليه الاستاذ أمين الخولى من أن الفلسفة وعلم الكلام كان لهما أثر ضار بالبلاغة العربية (انظر : أمين الخولى : « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » بحث صغير ، القاهرة مايو ١٩٣١)

الصَّذَارَةُ للمعنى

واللغة العربية اذا كانت تعنى بالالفاظ فذلك من أجل المعانى ، أى لكى يقع القول من نفس السامع موقعا يهيبه له الحالة النفسية التى تحفزها الى العمل . ومن ذا الذى يستطيع بعد تدبر وتفكير أن ينكر ما لاعجاز القرآن بالفاظه ومعانيه من قدرة على استنهاض العزائم والسعى الى بلوغ المطالب ؟

ويطيب لى فى هذا المقام أن أورد عبارات ابن جنى فى « الخصائص » ؛ قال فى باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالالفاظ واغفالها المعانى : « فاذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحموا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا تريئن أن العناية إذ ذاك إنما هى بالالفاظ ، بل هى عندنا خدمة منهم للمعانى وتنويه وتشريف »^١ . ثم قال تأكيداً لرأيه ، وكأنه عالم من علماء عصرنا يدفع أوهام بعض المعترضين : « فان العرب إنما تحلى ألفاظها وتدبجها وتشبها وتزخرفها ، عناية بالمعانى التى وراءها ، وتوصلا بها الى ادراك مطالبها . . . وقد قال رسول

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الاول ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

الله صلى الله عليه وسلم : أن من الشعر لحكماً وأن من البيان
لسجراً . فإذا كان رسول الله . . يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء
القوم التي جعلت مصائد وإشراكاً للقلوب ، وسبباً وسلاماً
إلى تحصيل المطلوب ، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني ،
والمخدوم أشرف من الخادم . والأخبار في التلطف بعدوبة
الألفاظ إلى قضاء الحوائج أكثر من أن يؤتى عليها . . . إلا
تري إلى قول بعضهم وقد سأل آخر حاجة ، فقال المسئول :
ان على يميناً إلا أفعل هذا . فقال له السائل : ان كنت
- أيديك الله - لم تحلف يميناً قط على أمر فرأيت غيره خيراً
منه ، فكفرت عنها له ، وأمضيته ، فما أحب أن أحنثك .
وان كان ذلك قد كان منك فلا تجعلني أدون الرجلين عندك .
فقال له : سحرتني ، وقضى حاجته »^١ .

والحق فيما قال ابن جنى : فالتغة العربية من أكثر لغات
الأرض دلالة معنوية ، بل أن الكثير من ألفاظ العربية قد فقد
الدلالة الحسية : فالفعل « قضى » معناه « حكم » ، والأصل
فيه القطع الحسى ؛ والفعل « عقل » معناه « فهم » ، وهو
مأخوذ من : عقل الناقة ، أى ربطها ؛ والفعل « أدرك »
الأصل فيه البلوغ الحسى ، فيقال : فلان أدرك القطار ، أى
لحقه ؛ والفعل « بلغ » وضع أصلاً للدلالة على الوصول
الحسى فى المكان والزمان ؛ بل أن الأصل فى معنى « الفصاحة »

(١) ابن جنى « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

قولهم : فصع اللبن ، اذا ذهب رغوته ، ثم قيل : فصع ،
بمعنى وضع ؛ و « الراى » أصله من « راي » أى شهد
بعينيه

والواقع أن فى العربية صيغاً وأبنية وقوالب دالة على
معان وصفات وأحوال : فصيغة « فعلان » تدل فى الأغلب
على الحركة والاضطراب : كالتزوان ، والغليان ، والجيشان ،
والهيجان . ووزن « فعلان » يدل على صفات من أحوال :
كالعطشان ، والشبعان ، والريان ، والغضبان . وصيغة
« فعال » تدل على الأدواء : كالصراع ، والزكام ، والسعال ،
والحناق ؛ وهى تدل أيضاً على الأصوات ، كالصراخ ،
والنباح ، والثغاء ، والحوار . ووزن « فعيل » يدل على
الأصوات أيضاً ، عند الحيوان أو الجماد : كالصهيل ،
والنهيق ، والزئير ، والنعيق ، والضجيج ، والصرير ،
والهدير ، والخرير . ووزن « فعلة » يدل على حكاية
الأصوات : كالصرصرة ، والقرقرة ، والتقعقة ، والحشخشة ؛
ووزن « فعول » يدل فى الأكثر على الأدوية : كاللعوق ،
والسعوط ، والقطور ، والنطول . ووزن « فعيلة » يدل على
الأطعمة : كالصيدىة ، والنقيعة ، واللفيئة ، والسخينة .
ووزن « مفعال » يدل فى الأغلب على عادات الاستكثار نحو :

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية » الطبعة

الثالثة ، القاهرة ١٩٢٣ ص ١١٠

مِطْعَام ، ومُضْيَاف ، ومزَواج ، ومَهْدَار ، ومُثْنَاث ...
ووزن « أَفْعَل » يدل على العيوب : نحو أعور ، واحول ،
وأكتع ، وأحدب^١ .

وصيغ الأفعال وأوزانها في العربية عامل من عوامل ثروة
اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تنضاف الى
المعنى الأصلي ، دون زيادة في اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع
التركيز الذي تميزت به لغة القرآن : فصيغة « فَعَّل » ترد
بمعنى المبالغة ، كقوله تعالى : « يذبحون أبناءكم » ؛ وبمعنى
النسبة ، نحو : « جهَّله » اذا نسبه الى الجهل ، و « ظلَّمه »
اذا نسبه الى الظلم . وصيغة « فاعَّل » تدل على المبادلة ،
نحو : ضاربه ، وبارزه ، وخاصمه ، وحاربه ، وقتله .
وصيغة « تفاعل » تدل على المشاركة ، نحو : تجادلا ،
وتناظرا ، وتحاكما ؛ وترد أيضا بمعنى التظاهر بأمر غير
الواقع ، نحو : تفافل ، وتغابي ، وتجاهل ، وتمارض ، اذا
أظهر غفلة وغباء وجهلا ومرضا ، وليس بغافل ولا غبي
ولا جاهل ولا مريض . وصيغة « تفعَّل » ترد بمعنى
التكلف ، نحو : تشجع ، وتجلد ، وتحلم ، أى تكلف الشجاعة
والجلد والحلم ؛ وترد بمعنى أخذ الشيء أو تلقيه ، نحو :
تأدب ، وتفقه ، وتعلم ، أى تلقى الأدب والفقه والعلم^٢ .

(١) الثعالبي « فقه اللغة » ص ٣٧٢ - ٣٧٣

(٢) الثعالبي « فقه اللغة » ص ٣٧١ وما بعدها .

وشئ آخر يجعل اللغة العربية أكثر مرونة في الواقع من غيرها من اللغات الحية المعروفة : وهو أنها أكثر اللغات قبولاً للاشتقاق . والاشتقاق باب واسع تستطيع به اللغة أن تؤدي معاني الحضارة الحديثة على اختلافها . والاشتقاق في العربية يقوم بدور لا يستهان به في تنويع المعنى الأصلي وتلوينه ، اذ يكسبه خواص مختلفة ، بين طبع ، وتطبع ، ومبالغة ، وتعدي ، ومطاوعة ، ومشاركة ومبادلة ، مما لا ييسر التعبير عنه في اللغات الآرية مثلاً إلا بالفاظ خاصة ذات معان مستقلة . وصيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة واضحة بين الجواني والبراني ؛ بين ما هو حركة في النفس وما هو حركة في الجوارح . العربية تفرق مثلاً بين « الكبر » و « التكبر » ، و « العِلم » و « التعلُّم » ، و « الفقه » و « التفقه » وما إلى ذلك .

وقد التفت المستشرق الفرنسي « كارا دو ثو » إلى هذه الظاهرة ، فلم يسعه إلا أن ينسوه بها في كتابه عن « الغزالي » فقال : « لقد ميز الغزالي بين الكبر الداخلي والكبر الخارجي : الداخلي هو استعداد في النفس ، والخارجي ناتج من أفعال الجوارح . واللفظ الفرنسي الذي يدل على معنى الكبر هو Orgueil . أما التكبر فأولى أن يكون مرادفه الفرنسي Superbe » . ولاحظ كارا دو ثو أيضاً أن هذه الفروق المعنوية الدقيقة التي تحملها ألفاظ اللغة

العربية ليس من الميسور نقلها في لفظ واحد الى اللغات الأخرى ؛ وخلص من هذه الملاحظة الى التنويه بما تنطوي عليه العربية من قدرة ذاتية على التحليل الفلسفى العميق ، « ما دام أن أحداث تغير طفيف فى بنية اللفظ العربى يسمح لتلك اللغة بأن تميز بين الحالة النفسية وبين العادة البدنية التى تطابقها »^١ .

ولا نزاع فى أن منهج اللغة العربية الفريد فى الاشتقاق قد زودها ب ذخيرة من المعانى لا يسهل أداؤها فى اللغات الأخرى فى نطاق التركيز الجوانى الذى هو شيمة الأسلوب العربى الأصيل . وقد لاحظ السيوطى هذه الزيادة فى المعنى المشترك حين عرف الاشتقاق بأنه « أخذ صيغة من أخرى ، مع اتفاقها معنى ومادة وهىئة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافا حروفاً أو هئية »^٢ . وجلى أن « هذه الطريقة فى توليد الألفاظ بعضها من بعض تجعل من اللغة جسماً حياً ، تتوالد أجزاؤه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة ، وتغنى عن عدد ضخم من المفردات المفككة المنعزلة التى كان لا بد منها لو عدم الاشتقاق . وأن هذا الارتباط بين ألفاظ العربية الذى يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة ، وهى الحروف أو الأصوات

(١) كارادوفو : « الغرالى » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٥٨

(٢) السيوطى : « المرهر » (طبعة دار احياء الكتب العربية) .

الثلاثة ، وثبات قدر من المعنى ، سواء كان مادياً ظاهراً أو
مخفياً مستتراً ، خصيصة عظيمة من خصائص هذه اللغة ،
تشعر متعلمها بما بين ألفاظها من صلوات حية ، تسمح لنبا
بالقول بأن ارتباطها حيوى وأن طريققتها حيوية توليدية ،
وليست آلية جامدة ^١ .

وإذا أردنا مثلاً على ثروة العربية بهذا الضرب من
الاشتقاق والتصريف فلننظر الى كلام رجل من المشتغلين
بالعلوم الطبيعية : فهو يرى فى كلمة مثل : « صهر » - أى
أذاب الجسم بالنار - أنه يستفاد لتأدية هذا المعنى بكلمات
كثيرة تجرى على صيغ متنوعة ، ولكل صيغة منها معنى يدل
على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات ،
فنقول : « انصهر » و « استصهر » و « تصاهر »
و « منصهر » و « مصهور » . والواقع كما قال الأستاذ
ابراهيم مصطفى أن للعربية منهجاً آخر مخالفاً للغات الأخرى
فى الأعراب والتصريف : فان العربية تدل بالحركات على
المعانى المختلفة ، من غير أن تكون تلك الحركات أثراً
لمقطع أو بقية من أداة . فيكون ذلك فى وسط الكلمة وأولها
وآخرها : فهم يفرقون بالحركة بين اسم الفاعل واسم
المفعول فى مثل متكرم ، ومتكرم ؛ وبين فعل المعلوم
وفعل المجهول ، نحو : كتب وكتب ، وبين الفعل والمصدر

(١) محمد المبارك : « فقه اللغة » ، دمشق ١٩٦٠ ص ٦١

في مثل عَليم ، وعَليم ؛ وبين الوصف والمصدر ، في مثل فرَحَ
وفرَحَ ؛ وبين المفرد والجمع ، في مثل أسَدَ وأَسَدَ ؛ وبين
الفعل والفعل ، في مثل قدِمَ وقَدِمَ ؛ وبين الاسم والاسم ،
في مثل سَحوَر وسَحوَر . وهذا من الشيوخ والكثرة في
اللسنة العربية بحيث لا نستطيع جمعه وبحيث نراه أصلاً من
أصولها ، سارياً في كثير من تصرفاتها ، ظاهراً في سبيل
الأداء وتصوير المعاني . . . ان من أصول العربية الدلالة
بالحركات على المعاني : فاذا استهدينا بهذا الأصل . . . وجب
ان نرى في هذه العلامات الاعرابية اشارة الى معان يقصد
اليها ، فتجعل تلك الحركات دوال عليها ^١ .
واضح اذن ان العربية تجعل الصدارة للمعنى دائماً .

(١) ابراهيم مصطفى : « احياء النحو » القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥ ،

الإعراب مَطْلَبُ الْعَقْلِ

من مميزات العربية اعرابها . والاعراب عامة هو
الابانة والافصاح ؛ وهو مصدر من « أعرب عن الشيء »
إذا أوضحه وأبان عنه ؛ وفلان « متعرب عما في نفسه »
أى مبين له . ويقول ابن جنى ان أصل هذه الكلمة قولهم :
العرب ؛ وذلك لما يعزى اليهم من الاعراب والبيان
والفصاحة ^١ .

ولما كانت العربية لغة تتوخى الأيضاح والابانة كان الاعراب
أحدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية ، فكان افصاحا عن
صلات الكلمات العربية بعضها ببعض ، وعن نظم تكوين
الجمل بالحالات المختلفة لها . وفى اللغات الخالية من الاعراب ،
يعتمد أهل اللغة على القرائن ، وعلى اضافة كلمات الى
الجملة لفهم المقصود من المعانى ؛ ولكن الاعتماد على القرائن
ربما لا يطرد - كما يقول صاحب « الطراز » - فاوجبت
العربية التفريق بين الفاعل والمفعول ، والا وقع اللبس
والابهام . وقد « كان الصدر الأول من أصحاب رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعزبون طبعاً ، حتى خالطهم

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الاول ص ٣٥

العجم ، ففسدت السنكتهم ، وتغيرت لغاتهم ^١ . و يروى
في هذا الصدد ان رجلاً دخل على أمير المؤمنين على ، كرم
الله وجهه ، فقال له من غير اعراب : « قتل الناس عثمان » ،
فقال له أمير المؤمنين : « بين الفاعل من المفعول ، رض
الله فاك ^٢ .

وكذلك لا يستطيع التمييز بين النفي والتعجب
والاستفهام الا بالاعراب ، لأن الصيغة فيها جميعا واحدة .
وحكاية أبي الأسود الدؤلى مع ابنته مشهورة : فقد وقفت
مرة تشاهد السماء وتتعجب لجمالها ، فقالت لابيها :
« ما أحسن السماء » فقال أبولها : « نجومها (بضم
الميم) ، فقالت : « ما عن هذا أسأل ، وإنما أنا أتعجب » ،
فقال لها : اذن فقولى : « ما أحسن السماء ، وافتحى
فاك ^٣ . وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام في
النحو العربى . وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى :

(١) المبرد : « الفاضل » بتحقيق عبد العزيز الميمنى ، القاهرة

سنة ١٩٥٦ ص ٥٤٤

(٢) اليمنى : « الطراز » الجزء الاول ، ص ٢٨ - ٢٩ . ويقول

ابن جنى في هذا الصدد : « ألا ترى أنك اذا سمعت : الكرم سعيد أباه ،
وشكر سعيداً أبوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من
المفعول ؟ ولو كان الكلام نوعاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه »
(« الخصائص » ج ١ ص ٣)

(٣) وردت في رواية أخرى في كتاب « الفاضل » للمبرد .

« أن الله برىء من المشركين ورسوله ! » (بكسر اللام في رسوله) . فأكبر أبو الأسود ذلك ، وقال : « عز وجه الله أن يبرأ من رسوله » . وكان هذا سبباً في وضع علامات الاعراب للمصحف بأمر زياد^١ . ويروى أن عمر بن عبد العزيز ، رضى الله عنه ، رأى قوماً من الفرس ينظرون في النحو العربى فقال : « لئن أصلحتموه لأنتم أول من أفسده »^٢ . ويروى ابن قتيبة أن رجلاً من الخوارج مدح رئيسهم شبيباً بن يزيد الخارجى بقصيدة جاء في بيت منها قوله :

ومنا ستويند والبطين وقعنّب

ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأخذه عبد الملك بن مروان وسأله وهو يحاكمه عن هذا البيت ، فقال : لم أقل هذا ، بل قلت : « ومنا أمير المؤمنين شبيب » (بفتح الراء في أمير ، أى يا أمير المؤمنين) ، فأمر بتخليه سبيله .

الاعراب اذن مطلب العقل في اللغة . ولذلك نرى أن الاعراب أرقى ما وصلت اليه اللغات في الابانة والوضوح . وهذه المرتبة قد بلغت العربية الفصحى ، ولا يشاركها فيه

(١) « أدبيات اللغة العربية » القاهرة ١٩٠٩ ص ١٨ - ١٩

(٢) المبرد « الفاضل » ص ٥

(٣) ابن قتيبة : « عيون الاخبار » القاهرة ١٩٢٥ ، الجزء الاول

من اللغات القديمة الا اليونانية واللاتينية ، ولا يشاركها فيه من اللغات الحية الا الالمانية ، فيما نعلم . أما اللغات الآرية الحديثة - وتشمل معظم لغات أوروبا الحديثة - فقد خلت من حالات الاعراب ، ولا مميز فيها بين الرفع والنصب والجر ، وإنما يقوم مقامها الحاق أدوات خاصة بذلك ، معظمها من حروف الجر أو بتقديم الألفاظ وتأخيرها^(١) ، مما لا يخرج عن الوضع الخارجى فى المكان هذا فى حين أن اللغة العربية قد استلزمت من أول الأمر - ما دام الاعراب مرعياً - أن يكون الفكر الواعى محدداً للوضع الخارجى ، وأن يكون النظر الى المعنى هو المبرر للتقديم والتأخير وتأکید الأسناد وغير ذلك .

وقد أشار ابن خلدون الى مكانة العرب من كلام العرب فقال : « فان كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الاعراب والأمانة : ألا ترى أن قولهم : زيد جاءنى ، مغاير لقولهم : جاءنى زيد ، من قبيل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم ؟ فمن قال : زيد جاءنى ، أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل المجئ المسند . وكذلك التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة . وكذا تأكيد الأسناد على الجملة ، كقولهم : زيد قائم ، وان زيدا قائم ، وان زيدا لقائم ، متغايرة كلها فى

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية » ص ١٢١ - ١٢٢

الأدلة وإن استوت من طريق الأعراب . فإن الأول العارى
عن التأكيد إنما يفيد الخالى الدهن ، والثانى المؤكد يفيد
التردد ، والثالث يفيد المنكر ، فهى مختلفة ^١ .

وكثير من علماء الاستشراق المحدثين والمعاصرين نوهوا
بهذه الخصيصة العربية ، فقال العلامة « بركلمان » عنه
حديثه عن لغة الشعر العربى : « لقد تميزت لغة الشعر
العربى هذه بثروة عظيمة من الصور النحوية ، وبلغت من
حيث دقة التعبير عن علامات الأعراب والنحو ذروة التطور
فى اللغات السامية . ومعجم العربية اللغوى لا يجاريه معجم
آخر فى ثرائه : انه نهر تقوم على ارفاده منابع اللهجات
الخاصة التى تنطق بها القبائل العربية » ^٢ . وقال أستاذنا
البحاث المفقور له « لوى ماسنيون » : « فى حين أن اللغة
السريانية قد نقلت أجروميتها عن اللغة اليونانية نقلا صرفاً ،
استطاعت لغة الضاد أن تشيد بناءً ضخماً من الأعراب . . .
يضع أمام الأبصار مشهداً فلسفياً ذا روعة وأصالة » ^٣ .

(٢) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة
ص ٤٠٦

(٢) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » (بالفرنسية)
باريس ، ص ٤٠

(٣) ماسنيون : فى تقديمه لكتاب خليل عز : « مقولات أرسطو فى
ترجماتها السورانية والعربية » (بالفرنسية) بيروت ١٩٤٨ ص ٦

ظِلَالُ وَالسَّوَانِ

تكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية الأخرى
بخصيصة جديرة بالتنويه ، وإن تكن قد خفيت زماناً على
الكثيرين شرقيين وغربيين : تلك هي وفرة الألفاظ الدالة
على الشيء منظوراً إليه في مختلف درجاته وأحواله ومتفاوت
صوره وألوانه : « فالظماً ، والصدى ، والأوام ، والهيام -
كلمات تدل على العطش ، إلا أن كلا منها يصور درجة من
درجاته : فأنت تعطش إذا أحسست بحاجة إلى الماء . ثم
يشتد بك العطش فتظماً ، ويشتد بك الظماً فتصدى ،
ويشتد بك الصدى فتؤوم ، ويشتد بك الأوام فتهم . وإذا
قلتَ إن فلاناً عطشان فقد أردت أنه بحاجة إلى جرعات
من الماء لا يضره أن تبطيء عليه . أما إذا قلت أنه هائم فقد
علم السامع أن الظماً برّج به حتى كاد يقتله . والعشق
والغرام والتولع والوله والتميم ، صور من الحب أو درجات
متفاوتة منه تبين حالاته المختلفة في نفوس المحبين : فليس
كل محب مغرمًا ، ولا كل مغرم مولعًا ، ولا كل مولع مقيمًا » .
وواضح أن هذه الخاصية العربية ، خاصة التلوين
الداخلي الذي كأنما يرسم للماهية الواحدة ، بالأطراف
والظلال ، صوراً ذهنية متعددة ، تغنيها باللفظ الواحد عن
عبارة مطولة نحدد بها المعنى المقصود ، وتجعلنا نقول عن

المشرف على الموت عطشاً انه « هائم » ، حين لا يستطيع
الفرنسي مثلاً أن يؤدي هذا المعنى إلا في ثلاث كلمات ، إذ
يقول : « مائت من الظمأ » (Mourant de soif) أو في
سبع كلمات ليكون المعنى أوضح ، فيقول : « على وشك أن
يموت من الظمأ » (Sur le point de mourir de soif)^١ .

ان قدرة اللغة العربية على « التأمل الداخلى » كما
قال « ماسنيون » ، قدرة عجيبة ، وما نحسبنا مسرفين
إذا قلنا انها تعطينا نموذجاً فريداً لما يمكن أن نسميه بالفن
« الجوانى » الذى لا يعتمد على رؤية العالم الخارجى فى المكان ،
بل يرسم الخطوط لمسار النفوس فى خلوتها أو اتصالها ، فى
هجعتها أو يقظتها ...

والمثال المتقدم يشير الى خصيصة عربية اخرى لا تكاد
نجد لها نظيراً فى غيرها من اللغات التى نعرفها : وهى الإيجاز
فى اللفظ والتركيز فى المعنى ، دون الإخلال بما درجت عليه
من الوضوح والتميز . وهذه الخصيصة لا يستطيع أن
ينكرها اليوم أحد ممن عاجلوا شؤون الترجمة من العربية
أو اليها . فاللغة العربية الفصحى ، كما قال الثعالبى ،
« تقدم على الكناية توسعاً واقتداراً واختصاراً وثقة بفهم

(١) حسن الشريف : « اللغة العربية أغنى من الفرنسية » فى مجلة

« الهلال » القاهرة ، يناير ١٩٣٩ ص ٢٠٢ - ٢٠٣

المخاطب » . وفي القرآن أمثلة على الكناية كثيرة منها : « كل
مَنْ عليها فان » (أى مَنْ على الأرض) ، ومنها : « حتى
توارت بالحجاب » (يعنى الشمس) ، و « كلاً إذا بلغت
التراقي » (يعنى الروح) : فكنى عن الأرض والشمس
والروح ، من غير أن يجرى ذكرها .

وأمثلة الكناية فى الشعر العربى كثيرة ، نذكر منها قول
حاتم الطائي :

أماوى ما يغنى الشراء عن الفتى

إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

(يعنى إذا حشرجت الروح) ؛ وقول عبد الله بن المعتز :

وندمان دعوت فهب نحوى

وسلسلها كما انخرط العقيق

(يعنى سلسل الحمر) ولم ينجر ذكرها^١ .

وقد تستعمل العربية حرفاً واحداً يدل على معانٍ

كثيرة ويعبر عن أغراض متنوعة ، مثال ذلك حرف اللام :

منه لام التوكيد ، ولام الاستغاثه ، ولام التعجب ، ولام

الميلك ، ولام السبب ، ولام الوقت ، ولام التخصيص ، ولام

الأمر ، ولام الجزاء ، ولام العاقبة ، كقولك فى التاكيد : « ان

زيداً لقائم » ، وفى الاستغاثه « يالكناس » ، وفى التعجب

(١) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٣٤ قارن أيضاً ص ٣٤٤ فى الغاء

خبر « لو » اكتفاء بما يدل عليه الكلام ، وثقته بفهم المخاطب .

« يا ليلذكاء » ! وفي الملك : « هذه الحديقة للجمهور » ، وفي السبب كقوله تعالى : « انما نطعمكم لوجه الله » ، وفي الوقت كقولهم : « لثلاث خلون من رمضان » ، وفي التخصيص كقوله تعالى : « والأمر يومئذ لله » ، وفي الأمر كقولك : « لينصرف كل الى شأنه » ، وفي الجزاء كقوله تعالى : « انا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، وفي العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً » ، وهم لم يلتقطوه لذلك ، ولكن صارت العاقبة اليه ^١ .

على أن في العربية ، مع الإيجاز والتركيز ، مرونة ودقة وحساً داخلياً خاصاً يجعلها « لغة التعبير » ، كما قال الأستاذ عباس العقاد : « واللغة العربية في طبيعة اللغات المعبرة بين لغات العالم الشرقية أو الغربية : فلا يعرف علماء اللغات لغة قوم تتراعى لنا صفاتهم وصفات أوطانهم من كلماتهم وألفاظهم كما تتراعى لنا أطوار المجتمع العربي من مادة ألفاظه ومفرداته في أسلوب الواقع وأسلوب المجاز . ونبدأ بالمجتمع نفسه فنعلم أن المجتمع العربي في قوامه الأصيل انما كان مجتمع رحلة ومرعى ، وأن الكلمات التي تدل على معنى الجماعة في لسان العرب قلما تخلو من الإشارة الى

(١) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٥٧ - ٣٥٨

الرحلة والرعاية : فالأمة هي الجماعة التي تؤم مكاناً واحداً أو تأتم بقيادة واحدة ؛ و « الامام » هو الذي تقتدى الجماعة به ؛ و « الأم » هي الوالدة ، لأنها جمعت معانى الرعاية ؛ و « الشعب » هو الجماعة التي تتخذ لها شعبة واحدة من الطريق ؛ و « الطائفة » هي الجماعة التي تطوف معاً ؛ و « القبيلة » هي الجماعة التي تسير الى قبلة مشتركة ؛ و « الفصيلة » هي الجماعة التي تنفصل معاً ؛ و « الفرقة » هي الجماعة التي تفارق في مسلك واحد ؛ و « الفئة » هي الجماعة التي تفيء الى ظل واحد ؛ و « الجيل » من الناس هم الذين يشتركون في مجال واحد ؛ و « البيئة » هي الموطن الذي يبوء اليه أصحابه بعد الرحلة عنه ؛ و « النفر » من القوم ينفرون معاً للقتال أو لغيره ؛ و « القوم » في جملتهم هم الذين « يقومون » قومة واحدة للقتال خاصة . . .^١

ويلاحظ هذا المعنى كذلك في الالفاظ التي تدل على « العشير » أو على الرابطة الاجتماعية بين الاحاد : « فالصاحب » هو الذي يمشى معك في السفر ؛ وكذلك « الرفيق » هو الذي يؤخذ مع الطريق . . . و « اقريب » الذي يقترب من منزلك ؛ وتطلق كلمة « العدو » على الخصم الذي يعدوك أو يعدو على جوارك .

(١) عباس محمود العقاد : « لغة التعبير : اللغة العربية » في مجلة

« الأزهر » مارس ١٩٥٩ ص ٦٨٥

و « نتتبع هذا المعنى ونتقراه في المعانى المجازية ،
فنقول : المذهب ، للطريقة الفكرية ، كما نقول : المنهج ، ..
والنحو ، والمصدر ، والمورد ... ونطلق السيرة ، على
الترجمة ، وهى من سار يسير ، ونطلق القصة ، على
الحكاية ، وهى من قصّ الأثر ... ؛ والتتبع ، فى السير
وراء الراحل ؛ والتقرى ، من البحث عنه حيث كان مقره ؛
والمجاز ، من العبور ^١ . وما التعبير نفسه فى أصوله ؟ هو
العبور ، أى الانتقال من النفس الى الخارج ، ومن الدهن
الى العيان ، ومن الجوانى الى البرانى .

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨٦

الحركة والقوة

وخصيصتان جوانيتان أخريان تميزت بهما لغتنا العربية : وهما الحركة والقوة . وللکلام عند العرب سلطان وأى سلطان . والكلمة عندهم يحسب لها دائماً ألف حساب .

سئل أبو عمرو بن العلاء الحضرمي : هل كانت العرب تطيل ؟ قال : نعم ، ليسمع عنها . وقيل له : هل كانت توجز ؟ قال : نعم ، ليحفظ عنها ^١ .

بل أن قيمة الكلام في حياة العرب أعظم وأشد منها في الأمم الأخرى : ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة في الحياة العربية ، فقول العربي تفكيره ، وتفكيره بدء لعمله ، ولذلك اعتبره زهير الشاعر الجاهلي أحد شطري الإنسان ، إذ قال : « لسان الفتى نصف ونصف فؤاده » ^٢ .

وقد كان للشعر عند العرب أقوى تأثير في النفوس « حتى كانت تخشى بأسه الأمراء ويتحاماه الكبراء ؛ وطالما

(١) « أدبيات اللغة العربية » . القاهرة ١٩٠٩ ص ٤

(٢) محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » في « منبر الإسلام »

يوليو ١٩٦١

وضع قوماً ورفع آخرين . قال الجاحظ في كتاب « البيان والتبيين » : « ومما يدل على قدر الشعر عندهم بكاء سيّد بنى مازن مخارق بن شهاب ، حين أتاه محمد بن المكعبر العنبري الشاعر ، فقال له : ان بنى يربوع قد أغاروا على ابلى ، فاسنع لى فيها ، فقال : كيف وأنت جار بنى ودان ؟ فلما ولى عنه محمد ، حزن مخارق وبكى حتى بلّ لحيته ، فقال له ابنه : ما يبكيك ؟ فقال : وكيف لا أبكى ، وقد استغاثنى شاعر من شعراء العرب فلم اغشه ؟ والله لئن هجائى ليقضمننى قوله ؛ ولئن كفّ عني ليقتلننى شكره . ثم نهض فصاح فى بنى مازن ، فردّت عليه ابله »^١ .

وقل : قول فى العربية يكمن فيه الخفوف والحركة ، كما يقول ابن جنى فى « الخصائص » : « ان معنى قول ، أين وجدت ، وكيف وقعت ، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه ، إنما هى للخفوف والحركة ، والقول فيه حركة : لان الفم واللسان يخفّان » ؛ وهو بضد السكوت ، الذى هو داعية الى السكون : « ألا ترى أن الابتداء لما كان آخذاً فى القول ، لم يكن الحرف المبدوء به الا متحركاً ؟ ولما كان الانتهاء آخذاً فى السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه الا ساكناً ؟ »^٢ . وبهذا الصدد يقول ابن جنى أيضاً : « وأما

(١) « أدبيات اللغة العربية » ص ٥ - ٦

(٢) ابن جنى « الخصائص » الجزء الاول ص ٤ ، ٥ .

ك ل م ، فهذه أيضاً حالها ، وذلك أنها حيث تقلبت ، فمعناها
الدلالة على القوة والشدة « والمستعمل منها أصول خمسة
وهي : ك ل م ، ك م ل ، ل ك م ، م ك ل ، م ل ك . فالأصل الأول :
ك ل م ، ومنه « الكلم » للجرح ، وذلك للشدة التي فيه . . .
ومنه « الكلام » ، وذلك أنه سبب لكل شر في أكثر الأمر .
وبهذا المعنى قال الأختل :

حتى اتقوني وهم منى على حذر

والقول ينفذ ما لا تنفذ الأبر

والثاني : ك م ل ، منه « كمل » الشيء ؛ والشيء إذا تم .
كان حينئذ أشد وأقوى منه إذا كان ناقصاً غير كامل .
والثالث : ل ك م ، منه « الكم » ؛ ولا شك في شدة ما هذه
سبيله . والرابع : م ك ل ، منه بئر « مكول » ، إذا قل
ماؤها ؛ والبئر إذا قل ماؤها كره مورها وجفا جانبها ،
وتلك شدة ظاهرة . والخامس : م ل ك ، منه « الملك » لما
يعطيه صاحبه من القوة والغلبة^١ .

في اللغات الأخرى كثيراً ما تبدأ الكلمات بالحروف
الساكنة ؛ ففي الفرنسية كلمة **Cloche** بمعنى الناقوس ،
وفي الإنجليزية **Speech** . بمعنى الكلام ، وفي الألمانية
Sprache بمعنى اللغة — كلها كلمات بدئت بحرفين ساكنين ؛
والأمر كذلك في كثير من أسماء الأعلام في اللغات الغربية

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٢ - ١٤

قديمة وحديثة : فاسم « أفلاطون » و « شبنجلر » في جميع تلك اللغات مبدوء بحرفين ساكنين .

أما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف الساكن : لذلك أضاف العرب ألفاً أو همزة الى حروف اسم « أفلاطون » و « اشبنجلر » ، لكي يتيسر النطق بهما ؛ وذلك تمشياً مع فلسفة اللغة العربية التي تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة في أول الكلام : لأن تلك الفلسفة تفترض - في نظرنا - أن كل قول اذا كان قولاً جاداً ينبغي أن يكون بمنزلة الفعل ، أو أن يهيء قائله أو سامعه للفعل المرتقب . والفعل يقتضى الحركة ، ويستلزم « الخفوف » كما قال ابن جنى : وأى قول لا يكون فيه حركة ، أو تهيؤ للفعل ، فهو عبث أو لهو . وفلسفة العربية كأنما تريد أن تنزه الناطقين بها عن لغو الكلام .

أما القوة والشدة التي يتحدث عنها ابن جنى فلا مرأى في أن العرب يؤثرنهما على الضعف والرخاوة ، تمشياً مع منطق لفتهم أيضاً . وقد وجدت في شرح « ديوان الحماسة »^١ للمرزوقى ما يشير الى ايثار العرب للأخلاق المتسمة بالاقدام والتشمير ، ونفورهم من أخلاق الدعة والسكون . قال أبو الفول الطهوى^٢ يمدح قوماً :

(١) « شرح ديوان الحماسة » للمرزوقى . طبع أحمد أمين

ومبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٥١ ، ج ١ ص ٤٣ - ٤٤

(٢) أبو الفول الطهوى ، شاعر اسلامى فى الدولة المردانية .

فوارس لا يملون المنايا

إذا دارت رحى الحرب الزبون

ولا يرعون أكناف الهوينى

إذا حلوا ولا أرض الهدون

هذا ويقول المرزوقي في شرحه للبيتين : « الهدون :

الصلح والسكون ، وفي الحديث : « هدنة على دخن » أى

صلح على فساد دخيلة ، يصفهم بالميل الى الشر والحرص

على القتال والقتل ، وانهم يؤثرون جانب الخصومة على

الصلح ، وناحية الدعر على السكون ، فيقول : « لا يرعى

هؤلاء القوم جوانب الخصال السهلة والأمور الهينة ، ولا

ينزلون منازل الأمن والراحة » .

حركية اللغة العربية وقوتها ظاهرتان لا يخلو من أن

يلتفت اليهما الباحثون في علم اللغات الحديث كما التفت

اليهما شعراء العرب وكتابهم قبل ذلك بقرون . ولم يبالغ

أبو تمام في تقديره لدور الشعر العربى في خدمة المجتمع حين

قال :

ولولا خلال سنها الشعر ما درى

بناة العسلا من أين تاتى المكارم

إِعْتِرَاضٌ وَرَدُ

١ - منذ زمان بعيد تنبه أهل اللغة العربية الى ما يتطلبه النطق بها ، مع كمال اعرابها ، من جهد ويقظة ذهن . وكان أخوف ما يخافونه اللحن فيها ، حتى لقد قيل لعبد الملك بن مروان : لقد عجل اليك الشيب يا أمير المؤمنين ! فقال : شيبني ارتقاء المنابر وتوقع اللحن^١ .

ومنذ أكثر من قرن وربع قرن ، كتب رفاعة الطهطاوى مذكراته « تخليص الأبريز الى تلخيص باريز » ، مسجلا فيها ملاحظاته عن أخلاق الفرنسيين وعاداتهم ولغتهم وآدابهم ، وفيها عقد مقارنة بين اللغة الفرنسية واللغة العربية ، من حيث سهولة تعلم الأولى وصعوبة تعلم الثانية ، فقال : « من جملة ما يعين الفرنسيات على التقدم فى العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها : فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة فى تعلمها : فأى انسان له قابلية ومملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أى كتاب كان ، حيث أنه لا التباس فيها أصلا ، فهى غير متشابهة . واذا أراد

(١) « أدبيات اللغة العربية » ص ١٩

المعلم أن يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحل ألفاظه ، فإن
الألفاظ مبينة بنفسها . وبالجمله فلا يحتاج قارئ كتاب
أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برأية من علم آخر .
بخلاف العربية مثلاً ، فإن الإنسان الذى يطالع كتاباً من
كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات
اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة
من ظاهرها . وأما كتب الفرنسيين فلا شئ من ذلك فيها ،
فليس لكتبها شراح ولا حواشر الا نادراً . . . والمتون وحدها
من أول وهلة كافية فى افهام مدلولها : فاذا شرع الإنسان
فى مطالعة كتاب فى أى علم كان ، تفرغ لفهم مسائل ذلك
العلم وقواعده من غير محاكمة الألفاظ ، فيصرف سائر همته
فى البحث عن موضوع العلم وعن مجرد المنطوق والمفهوم وعن
سائر ما يمكن انتاجه منها ، من غير أن ينظر الى اعراب
العبارات واجراء ما اشتملت عليه من الاستعارات ،
والاعتراض بأن العبارة كانت قابلة للتجنيس وقد خلت
عنه ، وأن المصنف قدم كذا ، ولو أخره كان أولى . . .^١

٢ - وفى عصرنا هذا استرعى نظر الدارسين للعربية
الفصحى من أبنائها وغير أبنائها صعوبة النطق بها أو قراءتها

(١) رفاة الطهطاوى : « تخلص الايرير فى تلخيص بارير » القاهرة

سنة ١٩٥٥

خالية من الشكل . وقد خيّل الى بعض الناظرين أن هذه الصعوبة حائل دون تعلمها والتمكن منها خلافاً للغات الأخرى الحديثة . وأيد وجهة النظر هذه في بداية هذا القرن أحد قادة الفكر الاجتماعى فى مصر ، قاسم أمين ، وسجله فى بعض كلماته ، اذ قال : « فى اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم . أما فى اللغة العربية فانه يفهم ليقرا : فاذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (علم) يمكنه أن يقرأها علم أو علم أو علم أو علم أو علم أو علم . ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق الا بعد أن يفهم معنى الجملة ، فهى التى تعيّن النطق الصحيح . لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون »^١ .

٣ - وأبادر فأقول رداً على هذا الاعتراض ، من رفاعة الطهطاوى وقاسم أمين ، هو أن ما لوحظ من صعوبة القراءة بغير لحن ليس بعيب فى اللغة العربية ، بل الأولى أن ينظر اليه على أنه ميزة تفردت بها لغتنا عن سائر اللغات ، وهى اعداد قارئها لاستجماع قوى الفكر ، ودموته الى حسن التأهب لقطع أشواط الفهم .

ذلك أن العربية فى ماهيتها وصميمها ، لغة تتطلب من كل قارئ أو مستمع لها أن يكون واعياً فاهماً ، قبل أن

(٢) قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ١٣

ينطق وقبل أن يسمع ، وبعبارة أخرى ، تتطلب منه أن يمارس وظيفة « النطق » على الحقيقة ، وهى خاصة الانسان التى تميز بها عن سائر الحيوان : أعنى الوعى والفهم .

ومعلوم لكل واحد أنه بغير الوعى والفهم لا يمكن أن يستقيم للغة العربية اعراب . وما من شك فى أن المران على صحة الاعراب هو فى الوقت نفسه مران على يقظة الوعى وجودة الفهم .

وليس يخفى أن العادات العقلية التى يكتسبها الانسان فى ممارسته للغة نطقاً وكتابة وسمعاً ، لا بد أن تنتج آثارها الأخلاقية فى التصرف والسلوك : فانك اذا تعودت بطول استعمالك للغة العربية ، أن تبذل الجهد لاستجماع الفكر قبل أن تقرأ أو تكتب أو تسمع ، نشأ لديك « استعداد » للفهم يلزمك طوال حياتك . وهذا الاستعداد للفهم من شأنه أن يهيئك لأن تكون فى أحكامك أقرب الى الروية والتدبر وأبعد عن التهور والتحيز . والميل الى الاناة والتريث قبل اطلاق الأحكام على الأشخاص والأشياء يجعلنا أكثر استعداداً للانصاف والاعتزان و « الموضوعية » ، ويؤهلنا للتعاطف مع الغير تعاطفاً فكرياً ومشاركته مشاركة روحية .

ولا جرم أن من اتجه الى فهم الناس واستبطان أفكارهم ومشاعرهم استعداداً للتسامح معهم ، وتهيباً تهيوأ نفسياً

تقبل أقدارهم . وفي اعتقادي أن العربي الواعي من أكثر الناس استعداداً لهذه المشاركة . ولعل الكثيرين من الغربيين قد التفتوا الى هذه الظاهرة في اتصالهم بقيادة الرأي من العرب ، اذ لاحظوا اقتدارهم البيّن على ما يسمى عندهم بالتكيف أو « الملاءمة » . وذلك التكيف ناتج من الأثر النفسى العميق الذى غرسه اللغة في أبنائها ، من أول أمرهم وريعان عمرهم .

٤ - وليس يفوتنى ، رداً على الاعتراض بصعوبة اللغة العربية بالقياس الى اللغات الأجنبية ، أن أورد خلاصة رأى سديد أدلى به الأستاذ عباس محمود العقاد - عليه رحمة الله : « ومن علامات الانحراف البعيد عن الوجهة أن يحسب المجددون أنهم ينتهون يوماً الى كتابة لا تحتاج الى التعليم ، أو كتابة تكفى وحدها لتيسير القراءة الصحيحة بمعدل من اللغة ، أو بلغة خالية من القواعد والأصول التى يجتهد فيها المعلم والمتعلم فى كل مرحلة من مراحل التدريس .

وقد تجسّمت علامات هذا الانحراف فى أقوال فريقين من طلاب التجديد أو طلاب التبديل : فريق يقول أنه يتمنى للغة العربية أن تصبح كاللغات الغربية يقرأها الطالب المبتدئ كما تكتب بغير حاجة الى الحفظ والاستذكار . وفريق يقول على مذهب بعض فلاسفة التربية فى العصر الحديث : أن العلم كله ، سواء علم اللغة أو علم الطبيعة أو

نوائر العلوم الانسانية ، ينبغي أن يساق الى التلميد كانه تجربة يتلقاها من وحي البيئة المدرسية ومن جهوده المكتسبة ، ليختفى أثر المعلم ويختفى تكليف التعلم وتأتى المعرفة اليه طواعية في مرحلة بعد مرحلة من معاهد التعليم .

وبعد أن بيّن الكاتب أن اللغات الأجنبية حافلة بالصعوبات المتنوعة من حيث النطق بالحروف ، أو كتابة أسماء الأعلام ، أو قواعد النحو والصرف ، قال : « فمن ضياع الجهد الذى نحاول التيسير بمحاكاة الأبجديات الأوربية أو بمحاكاة قواعدها فى التركيب والاشتقاق والأعراب . ولا بد أن نسلم أولاً وآخراً ، أن معرفة الحروف وقواعد الإملاء لا تغنى الطالب عن الحفظ والاستدكار . . .

» وشر زاد يتزوده الطالب الناشئ من معاهد التعليم أن يتعلم منها الاستخفاف بواجب التعلم ، وهو أول واجب يصادفه فى حياة الطفولة . ولن يستقر عنده رأى هو أسوأ أثراً فى تربيته وتكوين أخلاقه من أن يستكثر الجهد على المعرفة ، وأن يسقط عن كاهله تدليل الصعاب . . . »

» ومن سخريه المفارقات أن يفوت سائلاً أن الانسان لا يطلب منه أن يتعلم شيئاً كما يطلب منه أن يتعلم ليتكلم ، وأن يتعلم ليحسن الكتابة فيحسن القراءة بغير عناء ، وأن

يؤمن بواجب التعليم على الحيوان الناطق ، ليكون حقاً
حيواناً ناطقاً يحسن النطق بجميع معانيه ^١ .

وجملة القول عندنا في هذا المقام أنه إذا كانت اللغة
العربية بطبيعة تركيبها وبنائها تتطلب من المرء يقظة واعية ،
وجهتاً موصولاً ، وبعداً عن « الآلية » ، فهي قبل كل شيء
فن ، ولا ضير عليها بعد ذلك أن تكون « فناً من أصعب
الفنون » .

(١) عباس محمود العقاد : « أشتات مجتمعات في اللغة والأدب » دار
المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٥١ - ٥٢

مَقَامُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ

قرأت في جريدة « الأهرام » نذيراً لصديقنا الأديب
سامى الكيالى عن «مصر اللغة العربية في المهجر الأمريكى»^١ ،
فأثار مقاله في نفسى خواطر مطوية عن مصر اللغة العربية
في الشرق العربى .

ان المستمع لأحاديث الاذاعة وخطب المحافظ ، وان
القارئ لما تنشره الصحف والمطابع ، ليهوله ما انحدرت اليه
اللغة العربية في هذا العصر ، على السنة قوم قد يكون منهم
من يستنكرون أن يلحن أحد في لغة أجنبية . وقد رأيت
بعض المستشرقين يعجب مما بلغه اليوم استخفاف أبناء
العروبة برعاية لغتهم ، وقصورهم عن التعبير بها ،
واستهانتهم بقواعد نحوها وصرفها ورسم حروفها ، وقلة
مبالاتهم بأساليب بيانها وبديعها ، حتى صبح فيهم قول
شاعرهم :

فسد الأمر كله فترك ال
اعراب ، ان البلاغة اليوم لحن

(١) الأهرام ٢٨ ديسمبر ١٩٥٢

فاذا تساءلنا عن أسباب ذلك الهبوط في مستوى المعرفة باللغة العربية عند أهلها والقوامين عليها وجدناها ترجع في صميمها الى قلة العناية بالتعليم في المدارس والمعاهد المصرية ، وتجنب الصراحة في معالجة عيوب ذلك التعليم منذ المدارس الابتدائية .

وقد لاحظت ، كما لاحظ غيرى من المشتغلين بالتعليم ، هبوطاً مستمراً في مستوى العلم باللغة العربية ، لدى السواد الأعظم من تلاميذ المدارس الثانوية ، وشاهدت كما شاهد غيرى ، مفارقات عجيبة في تعليم تلك اللغة في الجامعات المصرية : ففي القاهرة وحدها ست كليات تنتمى الى ثلاث جامعات مختلفة ، وقد حصل لكل منها قسم خاص للغة العربية وآدابها : للغة العربية مكانها المرموق منذ زمان طويل في « في كلية دار العلوم » (بجامعة القاهرة) ؛ وفي كل من كليتى الآداب بجامعة القاهرة وعين شمس قسم خاص للغة العربية ؛ ولا شك ان لتلك اللغة مكان الصدارة في « كلية اللغة العربية » التابعة للجامعة الازهرية ، ولا شك أنها تدرس كذلك في كليتى « الشريعة » و « أصول الدين »

ولست أدري الحكمة في هذا التعدد الذى لا نجد نظيراً في البلاد الأخرى . فهل نحن حقاً أشد حرصاً على لغتنا من أهل اللغات الأجنبية ؟ ان صح ذلك فلا اظن ان احداً يستطيع أن يدلنا على الفائدة من تعليم اللغة العربية

في ست كليات جامعية ، مع الإبقاء على الأساس الواهي
الذي تقوم عليه دراستها في المدارس الابتدائية والثانوية .
أما آن لنا أن نعنى بالجواهر دون العرض ، وأن نواجه
الواقع ، فنعترف بأن الجامعات المصرية ، بوضعها الحالي ،
لا تستطيع أن تصنع شيئاً لاصلاح ما أفسده أهل اللغة
العربية : فكل جامعة عندنا تشتمل على سبع كليات أخرى
أو أكثر لا اثر لتعليم اللغة العربية فيها . ومعنى هذا أن
يظل طلابها من هذه الجهة في مرتبة قلما تجاوز مرتبتهم في
المدارس الثانوية . بل ان من طلاب كليات الآداب كثيرين لم
يلتحقوا بأقسام التخصص في اللغة العربية ، وأكثرهم ضعاف
في تلك اللغة ضعفاً ظاهراً . وكم من مرة ارتفعت أصوات
المخلصين بالشكوى من هذه الحال المؤلمة ، التى نبينها كل
عام فيما يقدمه إلينا الطلاب من بحوث ومقالات . وإذا
كانت هذه حال أغلب الطلاب في كليات الآداب ، فما عسى
أن تكون حالهم في كليات التجارة والزراعة والهندسة
والعلوم والطب والطب البيطرى والصيدلة وطب الأسنان ؟
وماذا نرتقب عند شباب لا يحسنون التفكير ولا التعبير بلغة
بلادهم ، وما عسى أن يكون حظهم من فهم القومية العربية ؟
وعندى أن هذا القصور ليس عيباً في التربية القومية
فحسب ، بل هو أيضاً وعلى الخصوص عيب في التربية
الأخلاقية :

فان من ثم ينشأ على أن يحب لغة قومه ، استهتر

بتراث أمته ، واستهان بخصائص قوميته . ومن لم يبذل الجهد في بلوغ درجة الاتقان في أمر من الأمور الجوهرية ، اتسمت حياته بتبليد الشهور وانحلال الشخصية ، والقعود عن العمل ، وأصبح ديدنه التهاون والسطحية في سائر الأمور .

وسبيل الإصلاح عندى أن نواجه الأمر بشجاعة وصدق وصراحة ، فنشرع تواً في وضع أساس جديد لبناء المستقبل . واذن فينبغى أن تضع وزارة التربية والتعليم منهجاً جديداً لتعليم اللغة العربية ، تختار له أساتذة من ذوى الكفايات والخبرة باللغات الأوربية ، يضطلعون بوضع البرامج لتعليم اللغة العربية لتلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية .

أما وزارة التعليم العالى فحسبها أن تقصر مهمة التخصص في اللغة العربية وآدابها على كلية واحدة أو كليتين من تلك الكليات الست التى ذكرناها .

وبعد فلا يظنن أحد أن هذه مسألة هيئنة ليست بذات خطر ؛ فعلى هذا الأمر يتوقف مصير اللغة العربية في الشرق العربى بل في العالم الاسلامى كله .

اللغة العربية والمثالية الفلسفية

١ - الكوجيتو الديكارتى :

« الكوجيتو » ، عند مؤرخى الفلسفة المحدثين ، رمز يرمزون به لذلك المبدأ الفكرى المشهور فى فلسفة ديكارت ، والذى جعله الفيلسوف العماد الأول لفلسفته ، وراه قضية راسخة لا تتزعزع . ونص المبدأ باللاتينية : « كوجيتو ايرجو سوم » ، ومعناه « أنا أفكر واذن فأنا كائن » أو موجود . ومؤدى هذا المبدأ عند ديكارت ان تفكير المرء كاف لاثبات انيته من حيث هو كائن مفكر ، دون حاجة الى شهادة أخرى من الخارج . فانى أستطيع أن أشك فى وجود الأشياء الخارجية ، وأستطيع أن أشك فى كل شىء مهما يكن ، بل أستطيع أن أشك فى انى أفكر ؛ ولكن هذا الشك نفسه لا يمكن أن ينال من الفكر ؛ بل انه لدليل عليه ؛ ما دمت أشك فأنا أفكر ، وما دمت أفكر فأنا كائن « مفكر : التفكير انيئتى ، وماهيئتى ، وكينونئتى ، والانسان يفكر ، فهو موجود من حيث هو مفكر .

وهذه الحقيقة انما تدركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواهى المنتبه ، انها نظرة ذهنية مباشرة بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك : فهى « حَـدَس » عقلى ، وليست

قياساً ولا استدلالاً ؛ وقد نحتاج الى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس ، لكنه حدس أول واحد على كل حال .
وتلك هي الواقعة اليقينية التي لا ترد ولا تدفع والتي تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد : أنا أعرف نفسي الآن موجوداً مفكراً ، ولا أعرف نفسي الا كذلك ، ووجود الفكر عندي أشد وثوقاً من وجود الجسم ؛ وطبيعة نفسي وماهيتها هي الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له .

هذه القضية الديكارتية واضحة عندما وضوح قضية من هذا القبيل أقامها ابن سينا قبل ديكارت ببضعة قرون ، في مثاله المشهور باسم « الرجل المعلق في الفضاء » وقد اعترض عليها بعض معاصريه فأوضحها في « المباحثات » .
أما ديكارت فعمل من سوء حظه انه لم يكتب بلغة يعرب ابن قحطان كما كتب ابن سينا ، ومن هنا كان البلاء .

فهذا الكوجيتو — كما صاغه صاحبه بالفتين اللاتينية والفرنسية — سرعان ما أضحي مثاراً لسيل من الاعتراضات وتجهت الى الفيلسوف في حياته ، وأخر النصف الأول من القرن السابع عشر ، وقد رد ديكارت عليها جميعاً في كتاب مخصوص ، ولكن يبدو أن أكثر تلك الاعتراضات لا تزال مثار جدال عند الغربيين في هذا العصر .

٢ - بين اتية ابن سينا وكوجيتو ديكارت :

ولكن قبل النظر في هذه الاعتراضات ، وردود ديكارت عليها ، والادلاء برأينا فيها من وجهة نظر اللغة العربية ، أمهد بعقد مقارنة بين « اتية » ابن سينا و « كوجيتو » ديكارت^١ .

المقصود بلفظ « الانية » في اصطلاح الفارابى وابن سينا ، هو الذات المفكرة الواحدة المستمرة بعينها ، وهى مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار اليها في اللغة بضمير المتكلم في قوله : « أنا » .

واثبات الانية من المسائل التى عنى بها ابن سينا عناية خاصة . وقد اراد بذلك اثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير للبدن » . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يطلق عليه اسم « الرجل المعلق فى الفضاء » فقال فى كتابه « الشفاء » ما نصه : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً ؛ لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويماً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يخرج الى أن يحس . وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجوداً .

(١) انظر : كتابنا « محاولات فلسفية » القاهرة ١٩٥٣ ص ١٧٠ -

ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ،
ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان
يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه
أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله
جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير
الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به : فان للذات
التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه ، غير جسمه
وأعضائه التي لم تثبت « ^١ . ويقول ابن سينا في فقرة
أخرى من « الشفاء » : « لو خلق انسان دفعة واحدة ،
وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم
يمسها ولا تماس ، ولم يسمع صوتاً ، جهل وجود جميع
أعضائه ، ويعلم وجود أنيته شيئاً ، مع جهل جميع ذلك :
وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا
في الحقيقة الا كالثياب » ^٢ . ويقول كذلك في « الاشارات
والتنبيهات » : « ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها
صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع
والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ؛

(١) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٢) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣

بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها ^١ .

واذن فابن سينا يبين في افتراضه للرجل المعلق في الفضاء أن الذات ، وهي التي أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شيء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وأن ادراكه لنفسه ومعرفته بوجود انيته لا يحتاج الى بدن : فالنفس تدركها ادراكا مباشرا ، ومعرفتها أيسر من معرفة البدن . وكذلك يبين ابن سينا أن الانسان ان غفل عن كل شيء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت انيته : « ارجع الى نفسك وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تعذب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت مثله لذاته في ذكره » ^٢ .

واضح من فكرة ابن سينا أنه يرى أن أول الادراكات وأوضحها اطلاقا هو ادراك الانسان نفسه ؛ وهذا الادراك عنده حدسي « يكون للمستبصر » ولا يحتاج الى واسطة ولا برهان . وهو يقول في الموضع نفسه : « بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، ليون

سنة ١٨٩٢ ص ١١٩

(٢) ابن سينا : « الاشارات » ص ١١٩

مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط .
فنحن اذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وانما ندركها بالحدس ادراكاً مباشراً : « فبيتن انه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ . . . ولا مدركك جملة من حيث هى جملة . . . فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . . . »^١ .

وفكرة ابن سينا هذه قد أوضحها فخر الدين الرازى فقال : ان الذات « أو المشار اليه بقول أنا » ليس بجسم : لانى « قد اكون مدركاً لذاتى حال ما اكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة . فانى حال ما اكون مهتم القلب بهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر ، وأنا أسمع ، و « أنا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « أنا » حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع انى فى ذلك الوقت اكون غافلاً عن جميع أعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فأنا مغاير لهذه الأعضاء . وان شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة ، لانى قد اكون شاعراً بمسمى

أنا ، حال ما أكون غافلاً عن الجسم : فأنا واجب أن لا يكون
جسماً^١ .



وأكثر الأقوال التي أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد
ترجمت الى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط
في أوروبا ونقلها بعضهم بنصبها . ومن المحتمل أن يكون
ديكارت قد اطلع عليها في كتابات « جيوم الأوفرنى » أو
غيره . ومهما يكن الأمر فإننا نجد شبهة كبيرة بين « الانية
السينوية » و « الكوجيتو الديكارتى » .

وقد أشرنا في أول هذا الفصل الى أن اسم « الكوجيتو »
يطلق اصطلاحاً على الدليل الذى ساقه ديكارت لاثبات
وجود النفس ، وهو محاولة لاثبات وجود الذات فى كل فعل
من أفعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه . وليس ثبوت
الكوجيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد فى صورة قد
تشعر بذلك ، وإنما ثبوته بالحدس أو بلمحة من لمحات
الفكر : فأنى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى
فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً ، وأنا « أرى
فى وضوح أنه لى أفكر يجب أن أكون موجوداً ؛ ولدينا فى

(١) فخر الدين الرازى : « لباب الاشارات » القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦

الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة ، وهى انيتنا وذاتنا المفكرة ^١ .

ويقول ديكارت مبيناً لهذه الفكرة : « لما اطلت النظر فى حالى ، ورأيت انى أستطيع أن افترض أنه ليس لى جسم وانى لا أشغل مكاناً ، وأنه لا يوجد عالم على الاطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا أن افترض اننى غير موجود ، بل على نقيض ذلك ، ان كونى أروى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاءً جلياً يقينياً اننى موجود ، فى حين اننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد اننى موجود . فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهيته او طبيعته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة ، لكى يكون موجوداً ، الى أى مكان ، ولا يعتمد على أى شىء مادم ، بمعنى أن النفس التى تقوم انيتى متميزة عن البدن تميزاً تاماً ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الاطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها ^٢ » .

وبين من هذا أن الوجود الذى أدركه حين أدرك انى

(١) انظر كتابنا عن « ديكارت » الطبعة الخامسة ، القاهرة ١٩٦٥

ص ١٥٣

(٢) ديكارت : « المقال فى المنهج » ، القسم الرابع (طبعة أدام

دنانرى) م ٦ ص ٣٢ - ٣٣

« كائن » أو موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم « ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود » . واذن فالانية ، أو الذات المفكرة ، موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

وفى « التأملات » يحدثنا ديكارت عن خطرات نفسه فيقول : « انى افترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة ، وأميل الى الاعتقاد بأنه ما وجد شىء أبداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من أغاليط ؛ وأتوهم انى خلو من الحواس ، وأحسب ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى الا أوهام من أوهام نفسى » . ويقول أيضاً : « الآن سأغمض عيني وسأصم أذنى ، وسأعطل حواسى كلها ، بل سأححو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعاً . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن ادراك انيئتى »^١ .

وفى « مبادئ الفلسفة » يوضح أننا « لا نستطيع أن

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ،

القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠١

نشك دون أن تكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن تحصيلها » ، وأتينا نعرف بجلاء أنه لكي نكون موجودين لا نفتقر إلى امتداد ولا إلى شكل ولا إلى مكان ولا إلى أى شيء آخر مما ينسب إلى الجسم ، وأتينا إنما نكون موجودين لأننا نفكر . ويترب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة على فكرنا عن أبداننا : ففكرتنا عن انيتنا أشد يقيناً ، نظراً إلى أننا « قد نشك في وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من أننا نفكر »^١ .



ان كلا الفيلسوفين قد بدل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق على أفهام الكثيرين وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن الحواس والأوهام » كما يقول ابن سينا^٢ ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت^٣ . ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فإن كثيرين من أهل النظر - حتى بعد ابن سينا وديكارت - لم ينتبهوا إليها .

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، ترجمتها المربية ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ٩١ ، ٩٢

(٢) ابن سينا : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » (ص ٩ نشرة محمد ثابت الفندى)

(٣) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » المادة ٧٧ وأيضاً « التأملات التأمل الثالث » .

بل اننا نجد اليوم ، عن قصد أو عن غير قصد ، خلطاً شديداً بين الوجود والذهن ، بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى فى مختلف صورته الحديثة والمعاصرة : ان من درجوا على النظر الى الحياة نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً الا فى صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعا كبيراً ، اذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل فى ذلك دفعا لما غلب على أذهانهم من أوهام .

٣ - الكوجيتو الديكارتى واللفظ العربية :

أشرنا الى أن الكوجيتو الديكارتى قد لقي اعتراضات كثيرة فى حياة نفسه . وأول هذه الاعتراضات قولهم : ولم يقف الشك عند الفكر ولا يناله ؟

وكان جواب ديكارت : « لأن من يقول اننا نستطيع أن نشك فى أننا هل نفكر أم لا ، كما نشك فى أى شىء آخر ، انما يصدم النور الفطرى ، الى درجة تجعلنى على يقين من أن احداً يتدبر ما يقول لا يوافق على هذا الرأى » . وفى الامكان أن يضاف الى جواب ديكارت حقيقة أخرى وهى أن المرء مهما يشك فى فكره ، ومهما يشك فى هذا الشك نفسه ، فالشك قائم دائماً : فان تشك معناه أنك تفكر ؛ واذن فالفكر قائم ، الفكر حين يشك فى نفسه انما يؤكد نفسه بالضرورة .

واعترض ثانٍ وجهه الى ديكارت ، قالوا : لكى تعرف أنك « تفكر » وأنت « تكون » ، يلزمك أن تعرف ما هو « الفكر » وما هو « الوجود » ، وأنت قد اطرحت من ذهنك كل شيء حين جعلت شكك شكاً شاملاً .

ورد ديكارت على الاعتراض فقال : « أننى لم أطرح الأفكار البسيطة أو المعانى التى لا تشتمل على ايجاب أو سلب ، إنما استبعدت الأحكام التى يمكن فيها وحدها أن يقع الخطأ والصواب » .

وهذا الرد لا يتضح كل الاتضاح الا بالربط بينه وبين نظرية ديكارت فى الخطأ . ولكننا نلاحظ هنا أولاً أن المعارض قد خلط بين معنيين مختلفين — وهما معنى « الكينونة » ومعنى « الوجود » وجعلهما أولاً مترادفين . ثم جعلهما بعد ذلك متعارضين مع معنى « الفكر » .

ونحن نرى أن السبب فى هذا الخلط هو أسلوب الكلام فى اللغة الفرنسية وفى غيرها من اللغات الهندو — أوروبية ، اذ تجعل ما يسمى عندهم بفعل الكينونة لازمة من لوازم كل قضية اخبارية (على نحو ما بينا فى هذا الكتاب فى الفصل الذى عقدناه عن : « خصائص اللغة العربية ») .

نرى المعارض يقول : أنت لا تستطيع أن تتحدث عن كونك كائناً وكونك مفكراً ما لم تعرف ما الفكر وما الوجود . فكان المعارض هنا قد أخذ « الكون » أو « أن يكون » (وهو

لا يفيد هنا الا علاقة ذهنية صرفة (على معنى « الوجود »
(أى التحقيق والثبوت خارج الذهن) :

والخلط ظاهر ؛ ومنشؤه ، كما قلنا ، الاستعمال اللغوى
الذى لا يطابق التعبير المنطقى ؛ وهذا الخلط على أى حال
لا يمكن أن يقع فى اللغة العربية ، لأنها استغنت أولانياً عن
فعل الكينونة ، ولم تسلم بأن له وظيفة منطقية ، فضلاً عن
عدم التسليم بأنه « فعل » من الأفعال اللغوية . وحقيقة
الكينونة فى الاستعمال اللغوى عند الغربيين لا صلة لها بالفعل
اطلاقاً ، وإنما تقوم مقام ما يسمى فى المنطق بالرابطة التى
تربط بين محمول وموضوع ؛ والربط المنطقى ربط ذهنى
بطبيعة الحال . على أن هذه الرابطة قلما يصرح بها فى اللغة
العربية ، لا فى الأسلوب اللغوى ولا فى الأسلوب المنطقى ،
الا اذا أريد تأكيد الثبوت فى الذهن . وسنتناول هذه المسألة
بمزيد من الايضاح عند مناقشة الاعتراض الثالث - الذى
يراه الباحثون الغربيون أخطر الاعتراضات جميعاً وان يكن
من الميسور لمن تأمل فيما قدمناه أن يتبين مواضع المغالطة
فيه ، وعندئذ يتيسر استبعاده كما استبعدنا سابقه .

الاعتراض الثالث : قالوا : ان الكوچيتو ، على نحو
ما صاغه ديكارت (أنا أفكر واذن فأنا موجود) هو فى الحقيقة
قياس اضمارى : (كأن ديكارت قد قال : أنا أفكر ، وكل
ما يفكر موجود ، واذن فأنا موجود) حذفت مقدمته
الصفري : وكل ما يفكر موجود . وهذا القياس مصادرة على

المطلوب : لأنك ما دمت قد وضعت كل شيء موضع الشك فلا يحق لك في أن تستند الى القضية الصفري المضمرة ، وهي كل ما يفكر « موجود » .

نسلم أولاً بأن صيغة الكوجيتو ربما كانت في ظاهرها مبررة للاعتراض ، ففيها كلمة « أذن » التي قد توحى بأن قضية « أنا موجود » نتيجة مستخلصة من « أنا أفكر » . ولكن « ظاهر » العبارة أو مدلولها البرأني لا يؤدي المعنى الجواني المقصود ؛ والمعنى الجواني واضح ، وهو أني متى فكرت فانيتمى للفكرة ثابتة ، وانيتمى المفكرة تثبت بمجرد ثبوت فكري : فما دمت مفكراً فأنا كائن ، قائم ، ثابت (أو موجود كشيء مفكر) .

وبديهي هنا أن ديكارت لم يكن يقصد الى اثبات الوجود الخارجي أو الوجود المتحقق في الأعيان . وكيف يكون مقصده الوجود العياني وهو لا يزال في المرحلة الأولى من مراحل الطريق الفلسفي ؛ وهي المرحلة التي وضع فيها موضع الشك جميع الموجودات الخارجية . ولن يرتفع الشك عن ذلك الوجود الخارجي - وجود المادة والأجسام - الا في المرحلة الثالثة ، أي بعد اثبات وجود النفس الناطقة أولاً واثبات الله ثانياً . وفي كل مرحلة من المرحلتين السابقتين انما المقصود باثبات الوجود هو وجود الانية أو « كينونة » الذات ، الانية الانسانية في المرحلة الأولى ، والانية الالهية في المرحلة الثانية .

واذن فديكارت لم يقع في مصادرة على المطلوب كما زعموا : لأن « الوجود » الذى نسبوه اليه حين قال « أفكر فأنا اذن موجود » ليس هو وجود الأشياء فى الخارج ، بل هو وجود الأنا المفكرة بما هى أنا مفكرة . صحيح أنه قد وضع جميع الأشياء موضع الشك ؛ ولكن ما معنى هذا ؟ معناه بداهة هو أنه فى هذه المرحلة الأولى من تأملاته قد وضع موضع الشك جميع الأشياء الخارجية .

ثم انه لا صحة لما زعموا من أن هنالك قياس اضمار يحتوى على قضية صفرى مضمرة : كل ما يفكر موجود . فما حاجة ديكارت الى هذه القضية الصفرى ؟ واستعماله للفظ « أنا » ليس استعمالا لغوياً بل هو استعمال منطقى أو على وجه أدق استعمال ميتافيزيقى . فالأنا هنا ليست هى الصيغة اللغوية التى تدل على المتكلم ، بل هى الأنا المفكرة سواء كانت متكلمة أو مخاطبة أو غائبة . واذا تقرر هذا « فأنا أفكر » تساوى : أنت تفكر ، وهو يفكر ؛ وبعبارة أخرى تساوى : « كل مفكر » .

وحتى لو سلمنا جدلاً بأنه هناك قضية صفرى فلا غبار عليها ، لأن قضية « كل مفكر موجود أو كائن » تفيد بالضبط ما تفيده قضية « أنا موجود » ، لأن الوجود فى الحالتين ليس هو الوجود المظنون ، وجود الأعيان ، بل الوجود الذهنى ، بتعبير المتكلمين الإسلاميين ، أو هو « الكينونة » بتعبير هيدجر والميتافيزيقيين المحدثين .

واذن فمحصل هذا الاعتراض الثالث هو محصل الاعتراضين السابقين : انه يقوم على أغلوطة في استعمال لفظ « الكينونة » مرادفاً للفظ الوجود . وقد بينا تهافت هذا الاستعمال وبعده عن التعبير عن فلسفة ديكارت ، فضلاً عن منافاته لفلسفة اللغة العربية .

ونتيجة ما قدمنا أن قضية « أنا موجود » (أو أنا كائن) ليست مستخلصة من قضية « أنا أفكر » ، على الرغم من ورود لفظ « اذن » في الصيغة الأصلية . وديكارت نفسه يقول في موضع آخر من المقال في المنهج : « ان في قولى : أنا أفكر واذن فأنا موجود لا شيء اطلاقاً يؤكد لى انى أقول الحقيقة ، اللهم الا انى أرى بغاية الوضوح أننا لكى نفكر يلزم أن نكون » . ان الأمر بديهى ولا حاجة فيه الى قياس أو استدلال ؛ انه بديهى يكفى فيه مجرد انتباه الذهن أو حدس الوعى ، أو « فحص الروح » .

ان « الكينونة » ، تبعاً لمنطق اللغة العربية ، هي الوجود الذهنى ؛ والوجود الذهنى متضمن فى كل قضية صادقة كانت أو كاذبة . ومن أجل ذلك وجدت اللغة العربية من نافلة القول أن تؤكد هذا الوجود بفعل الكينونة (الذى ليس فى الحقيقة فعلاً) : فهذه اللغة ترى أن كل ما يعرض للذهن ، كل فكر « كائن » . وهذا يصير بديهياً لمجرد كونه مفكراً فيه . وها هنا مزية الذهن على المادة .

ان الفلسفة الديكارتية التى تبدأ بالكوجيتو ، ومنه تستخلص التمييز الحاسم بين النفس والبدن ، تسير سيراً مطرداً فى الطريق الذى رسمته فلسفة اللغة العربية . وان شئنا قلنا ان اللغة العربية مثالية قبل مثالية ديكارت بمئات السنين . والفلسفة الديكارتية تجد ولا ريب سنداً لها واسخاً فى مطالب اللغة العربية التى تفترض الوجود فى الأذهان تحت كل فعل من أفعال العقل ، وهى بهذا تقيم صدارة الفكر على كل ما عداه .

خاتمة مفتوحة

تلك اذن - فيما يبدو لنا - هي خصائص الفلسفة
الكامنة في طبيعة اللغة العربية : المثالية الميتافيزيقية ،
والحضور الجوانى ، وصدارة المعنى ، والاعراب والابانة ،
ورسم الظلال والألوان ، والحرص على الإيجاز والتركيز مع
دقة التعبير ، والدعوة الى الحركة والاتجاه الى القوة وتوخي
الوعى والفهم قبل النطق والسمع والكتابة .

ويحلو لى في ختام هذه النظرات أن أورد شهادة قيمة
للمستشرق « ادوارد فان ديك » ، كتبها منذ أكثر من
سبعين عاماً ، جاء فيها قوله : « ان اللغة العربية من أكثر
لغات الأرض امتيازاً . وهذا الامتياز من وجهين : الأول
من حيث ثروة معجمها ؛ والثانى من حيث استيعاب
آدابها »^١ . واضيف إليها شهادة أخرى للمستشرق المعاصر
« بركلمان » المعروف بدراساته الدائبة في تاريخ الأدب
العربى ، يقول فيها : « بفضل القرآن بلغت العربية من
الانساع مدى لا تكاد تعرفه أى لغة أخرى من لغات الدنيا .
والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان
الذى أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم ؛ وبهذا اكتسبت

(١) ادوارد فان ديك : « تاريخ العرب وأدبهم » (بالانجليزية)

١٨٩٤ ص ٤٠ = ٤١

العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات
الدنيا الأخرى التى تنطق بها شعوب اسلامية ^١ .

وقبل « بركلمان » بمئات السنين قال المحققون من
المسلمين ان معرفة اللغة العربية ضرورية لحفظ الدين :
فلا سبيل الى ادراك معانى الفاظ القرآن والسنة الا بالتبحر
فى علم هذه اللغة ^٢ .

ونجمل اليوم رأينا فى هذا الأمر فنقول ان عزة الاسلام
فى المحافظة على عزة العروبة ، وعزة العروبة فى المحافظة على
الميزات الفريدة التى تميزت بها اللغة العربية : انها لغة
مثالية ، ذات فلسفة واضحة ، فلسفة « جوانية » موحدة ،
تربط القول بالفكر ، وتوحد بين النظر والعمل .

(١) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » (بالفرنسية)

ص ٤١ - ٤٢

(٢) الفيروز آبادي : « القاموس المحيط » ج ١ ص ٢ (الهورينى

علي القاموسى)

فهرس

صفحة

٣	• • • • •	تقديم
١٣	• • • • •	الاهداء
١٥	• • • • •	تمهيد في اللغة والامة
٢١	• • • • •	خصائص اللغة العربية
٣٣	• • • • •	حضور جوانى
٤١	• • • • •	الصدارة للمعنى
٥١	• • • • •	الاعراب مطلب العقل
٥٧	• • • • •	ظلال وألوان
٦٥	• • • • •	الحركة والقوة
٧١	• • • • •	اعتراض ورد
٧٩	• • • • •	مصير اللغة العربية
٨٥	• • • • •	اللغة العربية والمثالية الفلسفية
١٠٣	• • • • •	خاتمة مفتوحة

المكتبة الثقافية

تحقق اشتراكية الثقافة

تصدرها الدار المصرية للتأليف والترجمة

الناشر مكتبة مصر - ٣ شارع كامل صدقي

صدر منها (ابتداء من اول يوليو ١٩٦٥) :

- ١٣٦- المدارس الفلسفية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني
- ١٣٧- الرسول للدكتور عبد الحليم محمود
- ١٣٨- خيال الظل للدكتور عبد الحميد يونس
- ١٣٩- الحشرات والإنسان للدكتور مففى محمود
- ١٤٠- حركة السكان للدكتور محمد السيد غلاب
- ١٤١- الأراضي والمجتمع للدكتور محمود يوسف الشواربى
- ١٤٢- ألوان من أحياء البحر للدكتور محمد رشاد الطوبى
- ١٤٣- العرب فى أوربا للدكتور على حسنى الخربوطلى
- ١٤٤- فلسفة اللغة العربية للدكتور عثمان أمين
- ١٤٥- الإنسان وصحته النفسية للدكتور مصطفى فهمى

أعلام العرب

تصدرها الدار المصرية للتأليف والترجمة
(الناشر مكتبة مصر - ٣ شارع كامل صدقي)
تظهر تباعاً كل يوم ٧ من كل شهر.

ظهر منها :

- ١ - محمد عبده . . . الأستاذ عباس محمود العقاد
- ٢ - المعتمد بن عباد . . . الأستاذ على أدهم
- ٣ - جابر بن حيان . . . الدكتور زكي نجيب محمود
- ٤ - عبد الرحمن بن خلدون . . . الدكتور على عبد الواحد والى
- ٥ - ابن تيمية . . . الدكتور محمد يوسف موسى
- ٦ - معاوية . . . الأستاذ ابراهيم الأبيارى
- ٧ - سيد درويش . . . الدكتور محمود أحمد الحفنى
- ٨ - عبد القاهر الجرجاني . . . الدكتور أحمد أحمد بدوى
- ٩ - عبد الله النديم . . . الدكتور على الحديدى
- ١٠ - عبد الملك بن مروان . . . الدكتور هسياء الدين الرئيس
- ١١ - مالك . . . الأستاذ أمين الحولى
- ١٢ - القلقشندى . . . الدكتور عبد اللطيف حمزة
- ١٣ - الطبرى . . . الدكتور أحمد محمد الحولى
- ١٤ - الظاهر بيبرس . . . الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور

- ١٥ - ابن الفارض الدكتور محمد مصطفى حلمي
- ١٦ - المختار الثقفي الدكتور علي حسني الخربوطلي
- ١٧ - الوليد بن عبد الملك الدكتورة سيدة اسماعيل الكاشف
- ١٨ - الأصمعي الدكتور أحمد كمال زكي
- ١٩ - زكريا أحمد الأستاذ صبري أبو المجد
- ٢٠ - قاسم أمين الدكتور ماهر حسن فهمي
- ٢١ - شبيب أرسلان الأستاذ أحمد الشرباصي
- ٢٢ - ابن قتيبة الدكتور عبد الحميد سند الجندي
- ٢٣ - أبو هريرة الأستاذ محمد عجاج الخطيب
- ٢٤ - عبد العزيز البشري الدكتور جمال الدين الرمادي
- ٢٥ - الخنساء الدكتور محمد جابر عبد العال الحيني
- ٢٦ - صاحب بن عباد الدكتور بدوي طبانة
- ٢٨ - الناصر محمد بن قلاوون الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق
- ٢٩ - أحمد زكي الأستاذ أنور الجندي
- ٣٠ - حسان بن ثابت الدكتور سيد حنفي حسنين
- ٣١ - المثنى بن حارثة الشيباني العقيد محمد فرج
- ٣٢ - مظفر الدين كوكبوري الأستاذ عبد القادر أحمد طليمات
- ٣٣ - رشيد رضا الامام المجاهد الدكتور ابراهيم أحمد العدوي
- ٣٤ - اسحاق الموصلي الدكتور محمود أحمد الحفني
- ٣٥ - أبو حيان التوحيدى الدكتور زكريا ابراهيم
- ٣٦ - ابن المعتز العباسي الدكتور أحمد كمال زكي
- ٣٧ - الزهاوى الدكتور ماهر حسن فهمي
- ٣٨ - أبو العلاء المعري الدكتورة عائشة عبد الرحمن
- ٣٩ - أحمد لطفى السيد الدكتور حسين فوزي النجار

- ٤٠ - الجويلي الدكتور فوقيه حسين محمود
- ٤١ - الناصر صلاح الدين . . الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور
- ٤٢ - عبد الله فكرى الأستاذ محمد عبد الفنى حسن
- ٤٣ - عبد الله بن الزبير الدكتور على حسنى الخربوطلى
- ٤٤ - عبد العزيز جاويش الأستاذ أنور الجندى
- ٤٥ - ابن رشيق الأستاذ عبد الرؤوف مخلوف
- ٤٦ - محمد بن عبد الملك الزيات . . الأستاذ محمود الهجرسى
- ٤٧ - حفتى ناصف الأستاذ محمود فنيهم

دار مصير للطباعة
٢٧ شارع كامل صدقي "البنجالة"

المكتبة الثقافية

- أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم في بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأفلام أساتذة ومتخصصين وبخمسة فروش لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر في أوله وفي منصفه

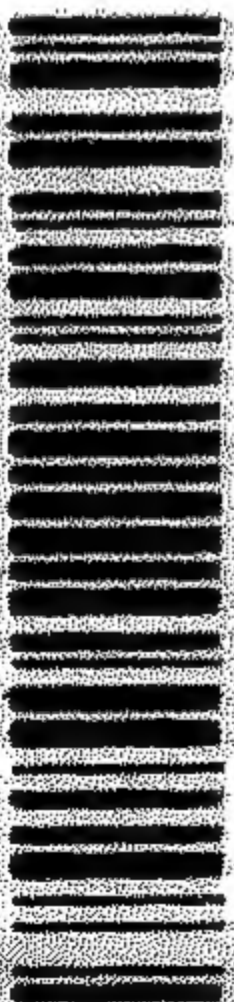
الكتاب القادم

الإنسان وصحته النفسية

الدكتور مصطفى فهمي

١٥ نوفمبر ١٩٦٥

Bibliotheca Alexandrina



0497720

التمن ٥

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفيحالة